* * * Ewigkeits-Fragen. * * *

Die Religion . . .
. . unserer Klassiker

oder

Die Klassiker unserer Religion?

Beantwortet

von

Eduard König,

Dr. phil. und theol., ordentlicher Professor an der Universität Bonn.

Stuttgart.

Max Kielmann, Verlagsbuchhandlung

1905.

Unter dem Gesamttitel **„Ewigkeitsfragen“** sollen in zwangloser Folge eine kleine Reihe von Heften erscheinen, in denen allerwichtigste Fragen erörtert werden sollen, die jedem modernen Menschen bewußt oder unbewußt auf den Lippen schweben. Bei dieser Ankündigung verschmähen wir es nun aber, das Verfahren nachzuahmen, das im Programm zu einer ebenfalls jetzt im Erscheinen begriffenen Serie von „Lebensfragen“ befolgt ist. Da wird es nämlich als etwas Neues hervorgehoben, daß die „Lebensfragen“ im „Geist voller wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit und Freiheit geschrieben werden“. Wir meinen nicht, daß wir den Mitforschern und speziell denen, die eine von uns aufgeworfene **„Ewigkeitsfrage“** etwa auch ihrerseits schon erörtert haben, den Geist voller wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit und Freiheit absprechen dürfen. Aber wir meinen, daß neben die frühere Erörterung auch die unsrige treten solle, damit aus den Wogen freier Diskussion das abgeklärte Bild der Wahrheit emporsteigen und den Geistesaugen unserer Zeitgenossen leuchtend entgegentreten könne.

Ed. König.

Die Religion unserer Klassiker

oder

Die Klassiker unserer Religion?

Beantwortet

von

Eduard König,

Dr. phil. und theol., ordentlichem Professor an der Universität Bonn.

Stuttgart.
Max Kielmann, Verlagsbuchhandlung
1905.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Carl Rembold, Heilbronn.

292
K83r

Vorwort.

Welch außerordentlich tiefer Ernst auf allen denkenden Geistern unserer Zeit lagert, bedarf keiner Ausführung. Stürmisches Fragen nach Entschleierung alter Geheimnisse und mächtiges Ringen mit der Lösung neuer Probleme bietet sich jedem Auge dar, das die geistige Atmosphäre der Gegenwart studiert. Um die Weltanschauung, um die letzten Gründe und Ziele der Menschenkultur wogt der Kampf der Forscher am heftigsten. In diesen soll auch eine Reihe von Heften eingreifen, die unter dem Gesamttitel „Ewigkeitsfragen" in zwangloser Folge erscheinen sollen.

Diskussion ist ja zu jeder Zeit der beste Weg zur Ermittelung der wahren Weltanschauung gewesen. Wieviel mehr ist dieser Weg in unserer Zeit gewiesen, die sich der Freiheit des Wortes als einer ihrer wertvollsten Errungenschaften erfreut!

Solch geistiger Kampf hat freilich leicht etwas Schmerzliches an sich, wenn er zwischen sonst einander nahe stehenden Männern geführt werden muß. Aber abgesehen davon, daß ein solcher Geisterkampf in dem gebieterischen Drange des beiderseitigen Strebens nach Wahrheit seine Entschuldigung finden muß, kann er auch durch die reine Sachlichkeit, mit der er geführt wird, alles Herbe abstreifen.

Über den speziellen Gegenstand, den dieses erste Heft der „Ewigkeitsfragen" betrifft, hätte ich freilich gern einem andern das Wort in der Diskussion gegönnt. Aber nachdem ich aus

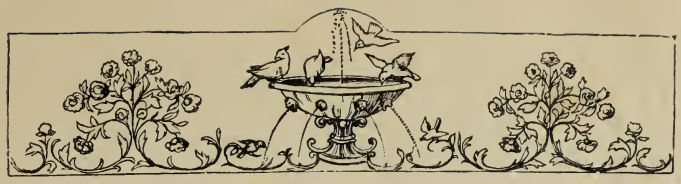
46065

dem alten Jahr in das neue herein vergeblich auf einen Sprecher über dieses Thema gewartet habe, muß ich es für meine Pflicht halten, mit meiner eigenen Beantwortung dieser ersten Frage an die Öffentlichkeit zu treten. Ein Hauptteil der von mir vorgelegten Antwort hängt ja überdies mit dem mir nächstliegenden Forschungsgebiet zusammen. Aber auch in den andern Abschnitten der in diesem ersten Hefte dargebotenen Beantwortung einer „Ewigkeitsfrage" bringe ich die Überzeugungen zum Ausdruck, in die meine eigensten immer wiederholten Erwägungen des betreffenden Problems stets ausgemündet haben.

Möchten sie nun auch für andere zu Wasseradern werden, die in das Meer der Ewigkeit einmünden!

Bonn, den 9. Mai 1905.

Ed. König.



Die Verdienste der Koryphäen unserer Nationalliteratur anpreisen zu wollen, wäre eine überflüssige Aufgabe. Denn ihr Ruhm klingt mit Recht durch die ganze Kulturmenschheit hin. Die Feinheit ihres ästhetischen Geschmacks, mit der sie sich über die unnatürliche Geschraubtheit und die Ausländerei des ihrer Zeit vorhergehenden literarischen Schaffens erhaben fühlten, der Hochflug ihres Denkens, mit dem sie viele ewig wahre Ideen oder herrliche Ideale — glühenden Patriotismus u. s. w. — erfaßten, und die anziehende Eleganz ihrer künstlerischen Form, mit der sie ihre Gedanken und die Träger der von ihnen gepriesenen Tugenden darzustellen wußten, haben ihnen eine ungewöhnliche Höhe in der Schätzung ihres Volkes errungen und werden ihnen dieses Niveau auch sichern. Dies ist mein Urteil von Jugend auf gewesen, und dies soll, um Mißverständnisse von vornherein zu verhindern, als meine bleibende Grundüberzeugung aufs bestimmteste ausgesprochen werden.

Aber soll man dieselben Männer auch als Meister auf dem religiösen Gebiete rühmen? Soll man sie auch da zu Führern wählen? Das ist die Frage, und sie muß gerade jetzt aufs neue gestellt werden. Denn als erster Band einer Schriftenreihe, die sich „Lebensfragen" betitelt, ist kürzlich ein Werk über „Die Religion unserer Klassiker" (von Karl Sell) erschienen, und da ist von Lessing, Herder, Schiller und Goethe — Klopstock ist nicht in die Reihe mit aufgenommen — gesagt, daß diese Männer „für uns als selbständig Suchende selbständige Führer zum Finden selbständiger Religion werden können" (S. 261).

Nun daß sie eine solche Führerschaft besitzen können, ist vor allem nicht von vornherein zu erwarten. Denn für unstreitig galt bisher nur dies, daß sie in der Dichtkunst Klassiker sind. Aber ob sie auch in der religiösen Sphäre Führer sein können, das ist eben die Frage, die sich jetzt erst mit aller Wucht erhebt. Bei ihrer Beantwortung müssen einem aber die goldenen Worte einfallen, die einer von ihnen selbst geprägt hat: „Willst den Dichter du versteh'n, mußt' in Dichters Lande geh'n." Das deutet doch auch darauf hin, daß jeder Genius in der Sphäre seiner Meisterschaft der geborene Führer ist. Darnach ist von klassischen Vertretern der Dichtkunst nicht selbstverständlich, daß sie auf dem religiösen Gebiete eine Führerrolle besitzen. In dem zitierten Buche selbst heißt es ja auch wirklich an einer andern Stelle von jenen Klassikern: „Sie haben auf allen andern Gebieten größere Produktionskraft bewiesen, als auf dem der Religion" (S. 260). Aber vielleicht kann ihnen doch die Mission, im Gebiete der Religion Führerschaft zu leisten, übertragen werden, wenn das genauer betrachtet wird, was sie nach jenen zuerst angeführten Worten als religiöse Führer leisten können.

Selbständig suchende Geister sollen sie nach jenen Worten zum Finden selbständiger Religion anleiten können (S. 261). Also nicht zur Religion überhaupt sollen sie führen können, nein, zu „selbständiger" Religion.

Damit ist ein Hauptbegriff einer Gruppe der Religionswissenschaftler unserer Zeit angedeutet. Sie sprechen gern von selbsterworbener Religion, und diese meinen sie nicht im Sinne der wahren — evangelischen und reformatorischen — Sentenz „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!" Nein, sie meinen, durch eigene Erfahrung solle die Religion in jedem einzelnen Subjekte begründet werden. Die eigene persönliche Erfahrung soll nach ihnen die sprudelnde Quelle der Religion sein. Diese neue Theorie ist während der letztvergangenen Jahre in immer wechselnden Modifikationen

und immer lauteren Tönen verkündet worden. Sie kleidet sich ja z. B. auch in die Sätze, daß der Glaube ein „Schöpferwille" sei, und daß „solcher Glaube seine Gewißheit aus einem noch flüssigen, lebendigen und lebenschaffenden Ringen und Wollen und Streben und Werden im eigenen Innern gewinne" (Wochenschrift „Die christliche Welt" 1902, Sp. 1108). Diese Theorie, bei der der Mensch der eigene Schöpfer seiner Religion sein soll und die schließlich in Selbsterlösung ausmündet, soll aber hier — noch — nicht an sich selbst beurteilt werden. Jetzt soll zunächst nur gezeigt werden, daß der Begriff „selbständige Religion" in jenem aus Sells Buch (S. 261) angeführten Satze zu einem formellen Selbstwiderspruch und zu einem sachlichen Unsinn führt.

Denn wenn wir „selbständige" Sucher sein und „selbständige" Religion gefunden haben sollen, so haben die klassischen Dichter nichts dabei geleistet. Wenn die Führung der klassischen Dichter aber ihre Leser beim Finden der Religion leiten soll, so sind diese keine selbständigen Sucher, und das Objekt ihres Findens ist dann auch keine selbständige Religion.

Soll ferner die beim Lesen der klassischen Dichtungen gefundene Religion nur relativ selbständig sein, d. h. unter formeller Anleitung, oder besser: nach dem Vorbild der klassischen Dichter gefunden worden sein, dann kann diese Anleitung entweder von andern Denkern ebenso geleistet werden, und es ist eine bloß formell-kritische Leistung, — oder die klassischen Dichter sollen durch die von ihnen vertretene Religion das religiöse Finden ihrer Leser beeinflussen, und dann gelangen diese nicht zu einer „selbständigen" Religion. Die letzterwähnte Stellung der klassischen Dichter muß aber doch in jenem fraglichen Satze bei Sell (S. 261) gemeint sein, denn weshalb sonst wäre der Feststellung der von ihnen vertretenen Religion ein Buch gewidmet und die Erkenntnis dieser Religion zu den „Lebensfragen" gerechnet? Also die von jenen klassischen Dichtern gebilligte Religion soll das Finden der Religion

bei ihren Lesern beeinflussen. So demnach soll „die Religion unserer Klassiker" eine sachliche Bedeutung gewinnen, und es muß nun untersucht werden, ob diese „Religion" uns, wenn auch nicht zu der in Aussicht gestellten „selbständigen" Religion, so doch überhaupt zu einer Religion führen kann.

Aber bilden die vier klassischen Dichter, die in jenem Buche in Bezug auf ihre religiösen Vorstellungen betrachtet sind, eine Einheit? Dies ist in jenem Buche selbst nicht angenommen. Vielmehr sind von den vier wieder Schiller und Goethe zu einer Sondergruppe vereinigt. Nachdem Lessing und Herder behandelt sind, heißt es nämlich da: „Es ist eine ganz andere Bedeutung, die wir den beiden nun folgenden Klassikern beilegen müssen. Auch eine höhere Bedeutung. Die größten Leistungen Lessings und Herders liegen auf dem Gebiet der Erkenntnis, der Kritik, der Theorie, der Wissenschaft. Damit verbindet sich ihre Religion. Solche Leistungen brechen dem geistigen Gesamtleben der Nation und der Welt die Bahn, eine neue Bahn. Aber sie schufen doch nicht auch schon das andere Leben selbst, sie gaben noch nicht den Geist, der in diesen Bahnen sich bewegt. Mit Schiller und Goethe ist es anders" (S. 114). Da also nach des Verfassers Urteil nur von Schiller und Goethe schließlich das geboten wird, was uns beim Finden der Religion leiten kann, da nur bei diesen beiden die eigentlichen neuen Elemente der Religion gesucht werden können, so wird es am richtigsten sein, diese Juwelen zuerst ins Auge zu fassen, um zu prüfen, ob ihr Glanz uns zu den Goldadern der wahren Religion hinführen kann.

Die Gesamtleistung, worauf das Verdienst Schillers und Goethes um die — deutsche — Kultur beruhe, wird in jenem Buche so beschrieben: „Sie haben in dem Gesamtwerk ihrer Kunst und ihrer Dichtung während der klassischen Periode uns Deutschen eine Idealwelt geschaffen: einen Ahnensaal mit Bildern höherer, edlerer, gewaltigerer Menschen, als die meisten sind, die in der Wirklichkeit herumgehen und die doch keine

unerreichbaren Heroen und Halbgötter (!) waren und auch keine Traumgestalten oder asketische Phantasmen, sondern Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein, Menschen derselben Art wie wir, aber vollendete in ihrer Art, Typen derselben, im Guten wie im Bösen groß, konsequent, geistvoll, machtvoll, erhaben und schön" (S. 115 f.). Mag es mit diesem „Ahnensaal" im übrigen stehen, wie es wolle — mir scheint er selbst etwas von „Traumgestalt" an sich zu haben —, so kann seine Schilderung doch weder in dem Ausdruck „Halbgötter" noch in den „asketischen Phantasmen" Gegensätze zu den christlichen Vorstellungen enthalten. Denn das biblische Christentum hat es ja weder mit einem „Halbgott" noch mit „asketischen Phantasmen" zu tun. Sodann ist bei der Schilderung jenes „Ahnensaales" der Blick des Zeichners offenbar hauptsächlich auf Schillers dichterische Produkte gerichtet gewesen. Denn der eigentliche Schöpfer der in jenem „Ahnensaal" geschauten Idealwelt war auch nach dem zitierten Buche Schiller. „Er muß ja" auch nach dem Urteile Sells „in Einem sogar Goethe vorangehen dem Range nach" (S. 116 f.). Auch nach seinem Urteil sind „unter dem Anhauch von Schillers Geist Goethes vollendetste Werke entstanden: Wilhelm Meister, Hermann und Dorothea, die schönsten Balladen, der erste Teil des Faust in seiner definitiven Gestalt" (S. 117). Was also wäre natürlicher, als daß wir in erster Linie untersuchten, ob Schiller uns ein Führer zur richtigen Weltanschauung sein kann?

„Schillers Religion" ist nun nach jenem Buche „das positive gläubige Verhältnis zu den ewigen Ideen des Heiligen, Guten und Schönen, seine Anbetung ist die Andacht zum Ideal. Das Ideal erscheint verkörpert im Kunstwerk. Dieses aber verkündigt, was „„der Mensch"" sittlich zu leisten vermag. So ist für Schiller die schaffende Kunst ein Gottesdienst. Er selbst ist als tätiger Künstler ein Priester, der dem Volke das Göttliche verkündigt und deutet. Die Kunst wird zum tröstenden Evan-

gelium" (S. 118). Nun ist diese Charakteristik von „Schillers Religion" nicht einfach aus seinen eigenen Äußerungen entlehnt. Nämlich zwar der Ausdruck „heilig" bildet ein nicht seltenes Element in Schillers Sprachschatz. Er spricht nicht bloß sarkastisch von „heiliger Mordsucht",[1] sondern auch von „heiliger (= übermenschlicher) Gewalt" (ebenda, Z. 88), vom „heiligen Feuer" (Z. 90) und „der Dichtung heiliger Magie" (Z. 446), und noch bekannter sind die Ausdrücke „heilige Ordnung, segensreiche Himmelstochter"[2] und „nichts Heiliges ist mehr, es lösen sich alle Bande frommer Scheu" (S. 370 f.). Aber die oben gelesene Zusammenstellung „Heiliges, Gutes und Schönes" und die Gleichsetzungen von „schaffender Kunst" mit „Gottesdienst", des „tätigen Künstler" mit dem „Priester" und endlich der Kunst selbst mit dem „tröstenden Evangelium" stammen nicht aus Schillers Feder selbst.

Das ist im ganzen weniger wesentlich, und nur ein Punkt bedarf der Betonung. Anstatt der Trias „Heiliges, Gutes und Schönes" begegnet uns bei Schiller selbst eine andere, und dies geschieht gerade in einer Dichtung, die uns nach ihrer überaus eindringlichen Ausdrucksweise wie ein sittlich-religiöses Vermächtnis des Dichters anmutet. Der Leser errät leicht von selbst, daß ich das mit „Die Worte des Glaubens" überschriebene Gedicht vom Jahre 1797 meine:

„Drei Worte nenn ich euch inhaltsschwer,
Sie gehen von Munde zu Munde;
Doch stammen sie nicht von außen her,
Das Herz nur giebt davon Kunde;
Dem Menschen ist aller Wert geraubt,
Wenn er nicht an die drei Worte glaubt.

Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei,
Und würd' er in Ketten geboren.
Laßt euch nicht irren des Pöbels Geschrei,

[1] in „Die Künstler" (aus dem Jahre 1788), Zeile 80.
[2] in „Das Lied von der Glocke" (1799), Zeile 300.

Nicht den Mißbrauch rasender Toren!
Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht,
Vor dem freien Menschen erzittert nicht!

Und die Tugend, sie ist kein leerer Schall,
Der Mensch kann sie üben im Leben,
Und sollt' er auch straucheln überall,
Er kann nach der göttlichen streben,
Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt.

Und ein Gott, ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menschliche wanke;
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke,
Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.

Die drei Worte bewahret euch, inhaltsschwer,
Sie pflanzet von Munde zu Munde!
Und stammen sie gleich nicht von außen her,
Euer Innres giebt davon Kunde.
Dem Menschen ist nimmer sein Wert geraubt,
So lang er noch an die drei Worte glaubt."

Also Freiheit, Tugend und „Gott" oder „ein heiliger Wille" oder „der höchste Gedanke" (= Idee) oder der im Wechsel beharrende Geist bilden darnach die Dreiheit, auf die das Glauben des Menschen sich richten soll. Daran ist auch die Reihenfolge wichtig, in der die drei Schlußpunkte, zu denen nach Schiller das menschliche Nachdenken gelangt, aufgezählt sind. Denn diese Reihenfolge läßt erkennen, daß Schillers Welt- und Lebensanschauung im letzten Grunde auf dem philosophischen System von Kant beruht.

Kant hatte in seiner „Kritik der reinen Vernunft" (1781) gelehrt, daß der Raum und die Zeit als die angeblichen Formen des äußeren und inneren Sinnes zu gelten hätten, und daß der Begriff des ursächlichen Zusammenhanges als eine der Formen unseres Verstandes von uns zu den Dingen hinzugebracht

würde. Daher könnten wir mit unserem Erkennen niemals bis zu den „Dingen an sich" gelangen. Was er aber durch die theoretische Vernunft nicht erreichen zu können meinte, das sollte durch die „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) erzielt werden.

Er sagte nämlich: Wir finden das moralische Gesetz als eine Tatsache unseres Bewußtseins in uns vor. Dieses sittliche Gesetz, das sich in dem sogenannten kategorischen Imperativ „Handle so, daß die Maxime deines Handelns jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte!" konzentriert, kann nur dann der Bestimmungsgrund des Willens sein, wenn dem Wesen des Menschen sittliche Freiheit eignet. Der durch das moralische Gesetz bestimmbare Wille hat aber sein Ziel in der Verwirklichung des höchsten Gutes, d. h. der höchsten Tugend in Verbindung mit der höchsten Glückseligkeit, woraus von Kant auch die Forderung der Unsterblichkeit der Seele abgeleitet wurde. Weiter aber setzt nach ihm die Glückseligkeit als die Übereinstimmung der Natur mit der Sittlichkeit eine von der Natur unterschiedene Ursache der Natur voraus, die den Grund dieses Zusammenhangs enthält. Diese Ursache kann ferner nur eine der moralischen Gesinnung entsprechende Art des Einflusses haben. Diese Ursache muß also ein Wesen sein, das durch Verstand und Wille Ursache der Natur ist. Die Forderung der Möglichkeit des höchsten Gutes führte also Kant schließlich zur Forderung des Daseins Gottes.

So zeigt es sich, weshalb Schiller in jenem gleichsam testamentarischen Gedicht der Reihe nach von Freiheit, Tugend und Gott, ein heiliger Wille usw. gesprochen hat. Zugleich aber ist klar, daß die Aufstellung, die Schiller betreffs der letzten erreichbaren Objekte des menschlichen Denkens gemacht hat, aller der Kritik unterliegt, die das philosophische System Kants herausfordert. Ein gültiger Beitrag zu dieser Kritik dürfte aber im folgenden liegen.

Es ist ja freilich keinem Zweifel unterworfen, daß die

Wege, auf denen z. B. die wechselnden Bilder in unserem Auge entstehen, jetzt genauer als früher erforscht worden sind. Der Physiker hat gefunden, daß unseren Schallempfindungen nur sogenannte longitudinale (d. h. parallel zur Längenausdehnung geschehende) Schwingungen der schallerzeugenden Körper und der Luft entsprechen. Also ist das, was wir im gewöhnlichen Leben Schall oder Ton nennen, nur eine in uns geschehende Gegenwirkung unseres Gehörorgans gegenüber jener Wellenbewegung. Desgleichen ist das, was in unserer Sprache Licht, Farbe oder Wärme heißt, so, wie wir es empfinden, nur in unserer Vorstellung. Draußen im Raume entsprechen den erwähnten Empfindungen Licht usw. nur gewisse transversale (im Gegensatz zur Längenausdehnung sich vollziehende) Schwingungen. Ferner lehrt die Physiologie seit Johannes Müller, daß jeder Sinn nur in der ihm eigentümlichen Weise entgegenwirkt, was auch immer für ein äußerer Eindruck auf ihn ausgeübt wird. Mögen Lichtwellen oder ein elektrischer Strom oder auch ein Stoß auf den Sehnerv einwirken, er empfindet nur Licht. Dieselbe glühende Metallstange ferner wird vom Auge als leuchtend, aber vom Tastsinn oder der sogenannten Gemeinempfindung als wärmend empfunden. Ja, gewiß, wir empfinden die Außenwelt nicht direkt.

Aber wenn wir auch in den fünf Empfindungsgebieten nicht von der Wahrnehmung direkt auf die unsere Wahrnehmung veranlassende äußere Erscheinung — z. B. von der Tonwahrnehmung nicht auf die Schallwellen — zurückschließen können, so bleibt von diesem Mangel unserer Wahrnehmung doch der ursächliche Zusammenhang unberührt, der zwischen dem wahrnehmenden Subjekte und dem Nicht-Ich in diesem Falle unseres Wahrnehmens geknüpft worden ist. Darin aber liegt nach meinem Dafürhalten ein Fehler des Denkens, wenn in der an Kant sich anschließenden Erkenntnistheorie zugleich mit der Möglichkeit, die spezielle Art einer Ursache unserer Wahrnehmung zu erklären, auch die Möglichkeit, überhaupt

den ursächlichen Zusammenhang unserer Wahrnehmungen erschließen zu können, verneint wird.

Kant hat ja einstmals folgende Gedankenreihe aufgestellt: Kausalität (etwa: ursächliche Beziehung eines Dinges zu einem andern) ist eine der Kategorien des Verstandes (eine der Schablonen, in die unser Denken die Erscheinungen hineinordnet). Alle Kategorien haben, wie er weiter sagte, ihre Gültigkeit nur für Gegenstände der Erscheinung. Auf das, was jenseits der Erscheinungen, d. h. der in unseren Empfindungen sich widerspiegelnden Objekte, liegt, kann also nach Kant die Kategorie des ursächlichen Zusammenhanges nicht angewendet werden. Würden wir auf das, was jenseits der Erscheinungen oder Empfindungen überhaupt liegt, die Kategorie des ursächlichen Zusammenhangs anwenden, so würde jenes selbst ebenfalls zu einer Erscheinung geworden sein und hätte aufgehört, sogenanntes „Ding an sich" zu sein. Dann wäre aber zu gleicher Zeit auch folgendes geschehen: es wäre nichts mehr vorhanden, wovon die betreffende Erscheinung und der ihr zugrunde liegende Eindruck herrühren könnte. Damit hat die soeben aufgerollte Begriffsreihe Kants sich selbst als unmöglich erwiesen.

Während es nämlich im Wesen seiner ganzen Erkenntnistheorie liegt, daß alle unsere Erkenntnis auf die bloßen Empfindungen (oder Erscheinungen) eingeschränkt und jede Erkenntnis des „Dinges an sich" uns abgesprochen wird, vermag er gleich den ersten Ausgangspunkt seiner Theorie nicht zu finden, ohne von dem „Dinge an sich" doch etwas auszusagen, nämlich daß es auf unsere Empfindungsnerven wirkt. Er muß dem Menschen also auch die Fähigkeit zuschreiben, das „Ding an sich" doch wenigstens als Ursache zu erkennen. Dieser Einwand ist auch schon längst erhoben worden. Trotzdem meint immer wieder mancher an ihm vorbeihuschen und auf die Kantsche Erkenntnistheorie trotz ihrer tönernen Füße die moderne Weltanschauung aufbauen zu können. Wenigstens hat die zu Subjektivismus und sogenanntem Positivismus neigende

Philosophie mancher Modernen, die sich stolzbescheiden an die Vorstellungen oder die Empfindungen (Erscheinungen) als an „das Gegebene" halten will, dies zum unbewußten oder bewußten Untergrund, daß ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache nicht möglich sei.

So oft diese Meinung in so ganz allgemeiner Form hingeworfen wird, enthält sie, wie schon gesagt, einen Denkfehler. Denn in dieser Form verneint sie nicht nur die Möglichkeit, aus einer Wirkung auf die Art ihrer Ursache zurückzuschließen, sondern schließt auch den Gedanken ein, daß über den ursächlichen Zusammenhang der in der Erfahrung gegebenen Weltwirklichkeiten überhaupt nichts ausgesagt werden könne. Dies ist aber eine unhaltbar extreme Behauptung.

Denn die Abhängigkeit unserer Erfahrungswelt von dem Nicht-Ich kann auf einleuchtende Weise dargelegt werden. Oder warum wechseln unsere Empfindungen mit der Veränderung unseres Aufenthaltsortes, und warum erneuert sich das alte Bild von unserer Umgebung, wenn wir an den ersten Aufenthaltsort zurückkehren? Warum haben wir das eine Mal das Bild einer schiffbewegten Stromlandschaft vor uns, und warum haben wir das andere Mal — wenn wir etwa in der Nacht von Bonn in die Schweiz gefahren sind — den Eindruck einer hochansteigenden Alpenregion mit schneebedeckten Berggipfeln? Warum kehrt das erstere Bild aber wieder zurück, wenn man etwa von einer Gebirgstour wieder zurückkehrt und die trauten Wände des Studierzimmers uns wieder begrüßen? Weshalb ferner werden wir von dem einen Marsch müde, während ein anderer uns nicht anstrengt? Nun weil der eine weit ausgedehnt und der andere kurz ist, und wir beim Bewältigen des ersteren Marsches viele Schritte zählen können und beim letzteren wenige zu machen haben, — worin überdies zugleich der Beweis dafür enthalten ist, daß Raum und Zeit durch die gegenseitigen Verhältnisse der unser Wahrnehmungs- und Bewegungsfeld bildenden Gegenstände be-

dingt sind, und der Mensch von sich aus nur den Begriff von Raum und Zeit hinzubringt, ganz wie er auch die andern Begriffe aus den Einzelwahrnehmungen abstrahiert hat.

Die Abhängigkeit unserer Erfahrungswelt von den außer ihr liegenden Ursachen ist auch keine ganz einfache Sache, sozusagen keine eingliedrige Kette. Denn freilich entsprechen unserer Gehörempfindung nur Schallwellen; aber woher kommen wieder diese? Weshalb und auf Grund welcher Beschaffenheit erregt ein Gegenstand gerade Schallwellen, d. h. solche Luftwellen, die als Schall oder Ton und zwar als der oder jene Ton empfunden werden? Indem auch dies von der Erfahrung oder der wissenschaftlichen Untersuchung festgestellt wird, ist der ursächliche Zusammenhang der betreffenden Tonempfindung weiter zurück verfolgt worden. Wenn sodann auch von ihrem letzterreichbaren Faktor die Qualität bestimmt und wenn schließlich auch dies erforscht wird, weshalb in dem einen Falle longitudinale und in dem andern Falle transversale Luftwellen sich bilden, wird ein weit zurückgehender Schluß von der Wirkung auf ihre Ursache gezogen worden sein. Die verursachende Funktion reicht ja, wie schon oben gezeigt worden ist, bis zu den „Dingen an sich" zurück, und können wir auf dem soeben beschriebenen Untersuchungsgang auch die Qualität der eine Empfindung bedingenden Ursachen überhaupt immer genauer bestimmen, so können wir auch von gewaltigen Wirkungen auf — äußerlich oder innerlich — gewaltige Ursachen und von weisheitsvollen Wirkungen, wie unstreitig z. B. das Auge ist, auf eine planvolle Veranlassung zurückschließen.

Die Dependenz unserer Erfahrungswelt von außer ihr liegenden Ursachen ist um so weniger zu verkennen, als sich diese Dependenz bei genauerer Betrachtung als eine Korrespondenz unserer Erfahrungswelt mit ihren Ursachen enthüllt. Denn wir haben in dem einen Moment einen Gehöreindruck, den wir einen tiefen Ton nennen, und in einem andern Moment vernehmen wir einen hohen Ton. Der Physiker hat

auch die verschiedene Länge der Schwingungen gemessen, die dem Eindruck eines tiefen und dem Eindruck eines hohen Tones parallel gehen, und schon durch die gewöhnliche Erfahrung ist es gelehrt worden, daß der tiefere Ton von einer langen, dicken und locker gespannten Saite, oder von einer großen Glocke usw. herrührt. Auch dies z. B. hat man festgestellt, daß ein Körper, dessen Ausstrahlung den Eindruck der Hitze hervorruft, sich in einem andern Zustande befindet, als ein Körper, in dessen Nähe unsere Hand z. B. nur Wärme spürt. Aufs deutlichste aber wird der Parallelismus unserer Empfindungen mit ihren Ursachen durch die Tatsache erwiesen, daß wir das von einem Original in unserer Empfindung gewonnene Bild wieder in die Wirklichkeit umsetzen können. Der Maler kann das z. B. von einer Landschaft in seine Seele aufgenommene Bild wieder so auf die Leinwand werfen, daß die Betrachter das Gemälde mit dem Original vergleichen und ihm oft täuschend ähnlich finden, jedenfalls an jene Landschaft erinnert werden. Der Ingenieur kann einen Brückenbau in den von ihm abgeschätzten Größenverhältnissen an einer andern Stelle wiederholen lassen. Der Uhrmacher kann ein Uhrwerk in anderem Maßstab nachahmen.

Außerdem haben meine Erwägungen mich auch noch zu dem Urteil hingeleitet, daß man über die Kantische Erkenntnistheorie auch noch durch die folgenden Beobachtungen hinausgeführt wird.

Nämlich einem bestimmten Toneindruck, den wir durch einmal gestrichenes a bezeichnen, entspricht ja freilich nur eine Schallwelle. Aber diese muß eine ganz eigenartig beschaffene sein, so daß sie in einem normalen Ohr nur diesen Ton hervorrufen kann, und die Aufnahme dieses eigenartigen Schallwelleneindrucks durch ein peripherisches Nervenende und die Weiterleitung dieses Eindrucks innerhalb des Nervs bis zum Zentrum unserer Apperzeption und unseres Bewußtseins muß so eigenartig sein, daß wir uns schließlich bewußt werden,

den als einmal gestrichenes a bezeichneten Ton gehört zu haben. Schon die Einzelempfindung führt also auf eine ganz besonders beschaffene und wirklich außer uns vorhandene Einzelursache zurück. Dies muß auch z. B. von zwei Gesichtseindrücken gesagt werden, von denen wir die Behauptung herleiten, daß der eine von den betreffenden Körpern eckig und der andere rund sei. Dazu kommt aber, daß der Gesichtseindruck, durch den wir dieses Urteil gewinnen, nicht isoliert bleibt. Wir können ja nicht nur zu den beiden gesehenen Gegenständen hingehen oder sie uns herbringen lassen, also feststellen, daß sie tatsächlich außer uns sind, sondern wir können jene verschiedenen Gesichtseindrücke auch durch den Tastsinn kontrollieren. Wir können an den beiden gesehenen Körpern, nachdem sie uns bei verbundenen Augen in die Hände gegeben worden sind, hintasten. Da spüren wir bei dem einen Körper, daß die Bewegung ungleichmäßig ist, indem wir in gewissen Zwischenräumen an einen Punkt gelangen, über den wir weg müssen, und dann unwillkürlich, wie ich es ausprobiert habe, eine beschleunigte Bewegung machen, wie wenn man mit dem Schlitten über Höcker fährt. Wenn wir aber an dem andern Körper mit dem Finger tastend hinfahren, spüren wir diesen Wechsel der Empfindung nicht, sondern ist die Bewegung eine immer gleichmäßige. Also dem verschiedenen Gesichtseindruck, den wir von den beiden Körpern haben, entspricht auch tatsächlich eine konkrete, tastbare Verschiedenheit.

Von dieser Tatsache, daß die Empfindungen der verschiedenen Sinne sich einander bestätigend ergänzen, können wir uns noch auf die vielfachste Weise überzeugen. Wir schätzen z. B. eine uns entgegentretende Größe erst nach dem Augenmaß ab, aber dann können wir sie auch mit dem Maßstab nachmessen, und es stimmt, oder stimmt ziemlich usw. Oder wir taxieren das Gewicht eines Gegenstandes erst nach dem Augenmaß, dann fassen wir ihn an und suchen seine Schwere durch Heben zu bestimmen, dann setzen wir ihn vielleicht noch auf die Wage

usw., und alle die dabei gewonnenen Eindrücke bestätigen einander. Wir haben weiter in einem Falle den Eindruck, bei einer Verirrung im Gebirge einer hohen und glatten Felswand gegenüberzustehen, und machen deshalb gar keinen Versuch, über sie hinwegzukommen. In einem andern Falle haben wir den Eindruck, daß ein niedriger Lattenzaun uns den Weg versperrt, und können ihn auch wirklich überspringen. Also auch in diesen Fällen ist die Korrespondenz unserer Gesichtseindrücke mit den betreffenden Objekten durch andere Eindrücke und Operationen als eine solche erwiesen worden, die auf einer bestimmten, eigenartigen Beschaffenheit der betreffenden Dinge beruht.

Je mehr nun aber der nächste, gewöhnlich durch das Auge vermittelte Eindruck von einer Erscheinung sich durch die Tätigkeit anderer Sinneswerkzeuge ergänzt und je mehr alle von demselben Gegenstand gewonnenen Empfindungen auf immer weiter zurückliegende Qualitäten dieses Gegenstandes (vielleicht z. B. auf die Dichtigkeit oder Lagerungsverhältnisse seiner Moleküle) zurückgeführt werden, desto näher berührt sich unsere Vorstellungswelt mit der außer ihr existierenden Welt. Die Aufzählung aller der Faktoren, die jetzt in meiner Vorstellungswelt das Bild einer gleichförmigen und gleichfarbigen Reihe von Häusern, aber dann den Gesamteindruck eines vielgestaltigen, bunten, schattenspendenden und duftaushauchenden Obstgartens hervorrufen, dürfte allerdings ziemlich lang ausfallen, und die Beschreibung dieser Faktoren nach ihrer quantitativen, qualitativen, molekularen und vielleicht noch andersartigen Beschaffenheit würde vielleicht noch langweiliger zu lesen, als jener öde Häuserkomplex anzusehen sein. Aber die immer fortschreitende Ergänzung der Einzelempfindung, die wir zunächst von einem Objekt haben, durch andere Empfindungen, die wir von demselben Objekt gewinnen können, und die Zurückführung aller von diesem gewonnenen Eindrücke auf ihre letzten Bedingungen wird doch unser Erkenntnisbild von einem Gegenstand der wirklichen Beschaffenheit desselben näher bringen.

Eine solche falsche Isolierung, wie sie nach meinem Urteil bei der Bestimmung des zwischen unserer Erfahrungswelt und den außer ihr liegenden Objekten waltenden Verhältnisses zu vermeiden ist, liegt auch in dem gewöhnlich ironisch gemeinten Sprichwort „Kleine Ursachen — große Wirkungen" vor. Denn wenn dieser Satz ausgesprochen wird, pflegt man nur auf einen unbedeutenden Nebenanlaß der betreffenden großen Wirkung zu blicken, vielleicht z. B. darauf, daß eine naive Kinderhand den Stein wegnimmt, der auf steiler Gebirgsstraße einen Wagen vor dem Zurückrollen bewahren sollte. Aber die Hauptursache des Zurückrollens ist dabei nicht in Betracht gezogen. Folglich kann man durch den Hinweis auf dieses Sprichwort auch nicht etwa das Urteil umstoßen wollen, daß eine mächtige Wirkung auf — äußerlich oder innerlich — mächtige Impulse zurückzuführen ist.

Folglich macht die Kantische Erkenntnistheorie es nicht unmöglich, auf die letzte Ursache alles Seienden zurückzuschließen, und das ist auch schon in einer der ersten Kritiken der Kantischen Philosophie, nämlich in der Schrift „Aenesidemus (Gottlob Ernst Schulze), oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie ꝛc." (1792), nachgewiesen worden. Seitdem ist dieser Nachweis oft geführt worden. Man kann darüber hauptsächlich L. Stählin „Kritische Studie über Kant, Lotze, Albrecht Ritschl" (S. 6 ff.) vergleichen. Aber durch die oben dargestellten Versuche und Erwägungen habe ich mir selbständig ein Urteil über die Grundlage von Kants Erkenntnistheorie zu bilden gestrebt, und außerdem möchte ich noch dies geltend machen. Auch das Urteil über das sittlich und ästhetisch Falsche wird in der Kantischen Philosophie mit Unrecht vom theoretischen Urteil isoliert. Denn der menschliche Geist hat nicht ein doppeltes Urteilsvermögen. Er kann z. B. den Satz „Handle so, daß die Maxime *deines* Handelns jederzeit das Prinzip einer *allgemeinen* Gesetzgebung sein könnte", — wenn er ihn nicht als einen indirekten

Widerhall der biblischen Sentenz „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch!“ anerkennen will, — nur durch ein vielfaches Vergleichen der verschiedenen menschlichen Verhältnisse und durch ein Beurteilen dessen, was ihnen nachteilig oder vorteilhaft ist, gewinnen.

Selbst wenn man also von allen solchen Aussagen, wie „einen zu bereichern unter allen, mußte diese Götterwelt vergehn“ (in „Die Götter Griechenlands“) absehen könnte, vermöchte ich mit Rücksicht auf die kantianisierende Grundlage von Schillers Welt- und Lebensanschauung nicht dem Urteil zuzustimmen, daß er uns als Führer zum Finden der Religion dienen könne. Wir können in Schiller nur einen gottbegnadeten Künstler verehren, dem die Fähigkeit verliehen war, erhabene Gedanken der allgemein menschlichen und daher auch der biblischen Religion über Gottes weltüberragendes Dasein, über die Weltgeschichte als das Weltgericht, über die Schuld als „der Übel größtes“, über die Freiheit als den grundlegenden Faktor alles menschlichen Emporstrebens und somit aller wahren Menschenkultur — teils in ewig leuchtender Schönheit, teils mit erschütternder Wucht und teils mit emporreißender Gewalt — zur Ausprägung zu bringen.

Und kann Goethe ein Führer auf dem Gebiete der Religion sein? Die Antwort darauf kann nur in folgender Weise gegeben werden.

In seinen Schriften wird das religiöse Gebiet z. B. durch folgende Hauptaussprüche berührt: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion. Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion!“[1] — „Wer darf ihn nennen und wer bekennen: Ich glaub' ihn? Wer empfinden und sich unterwinden zu sagen: Ich glaub' ihn nicht?“[2] — „Nenn's Glück,

[1] In der bei Hempel (in Berlin) erschienenen kritischen Goethe-Ausgabe, Band I, Motto.

[2] Erster Teil des „Faust,“ Marthens Garten.

Herz, Liebe, Gott!" (ebenda). — „Heil den unbekannten höhern Wesen, die wir ahnen!" ruft er im Lehrgedicht „Das Göttliche" aus, oder er spricht sogar: „Nach drüben ist die Aussicht mir verrannt. Tor, wer dorthin die Augen blinzend richtet, sich über Wolken seinesgleichen dichtet!"[1] Daneben lesen wir aber auch bei ihm: „Wer Gott ahnet, ist hoch zu halten, denn er wird nie im Schlechten walten"[2] — oder „Gott hat den Menschen gemacht — Nach seinem Bilde; — Dann kam er selbst herab — Mensch, lieb und milde."[3] — oder „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen."[4]

Welche Mannigfaltigkeit der Anschauungen! Er hat sie auch nicht bloß nacheinander, sondern nebeneinander gehegt und — zum größten Teile — wenigstens miteinander in seinen gesammelten Werken als sein geistiges Produkt der Mit- und Nachwelt dargeboten. Aber welche von diesen verschiedenen Anschauungen soll nun unsere Führerin beim Suchen und Finden von Religion sein?

Diese Frage setzt uns wirklich in Verlegenheit. Denn nach dem ersten jener Aussprüche, nach den Worten „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion" usw. ist es ein Grundelement der Goetheschen Anschauung, daß Wissen und Kunst die Religion ersetzen, diese aber nur ein minderwertiges Surrogat für jene beiden sei. In dieser Taxierung der Religion

[1] Zweiter Teil des „Faust," 5. Akt.

[2] Aus den „Sprüchen in Reimen," zuerst in der Ausgabe von 1815 (bei Hempel 2, S. 335).

[3] Aus „Zahme Xenien", II. Abschnitt. Im „Faust" lesen wir noch: „Wir lernen das Überirdische schätzen, wir sehnen uns nach Offenbarung, die nirgends lieblicher und schöner brennt, als in dem Neuen Testament."

[4] Gespräche mit Eckermann, herausgegeben zu Magdeburg 1848, Band 3, S. 373.

spricht sich eine mehr als zweifelnde Ablehnung der positiven Religionen aus, und diese Taxierung der Religion entspringt aus einer Grundanschauung, die an den neuerdings hauptsächlich in Frankreich und England viel genannten „Agnostizismus" — den stolz-bescheidenen Standpunkt des „Nichtwissens" — angrenzt. „Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt" usw. hörten wir ja auch aus dem zweiten Teil des Faust.

Soweit aber diese Nein-ja-nein-Philosophie etwas zu behaupten sich getrieben fühlt, läuft es auf einen Monismus (etwa: All-Eins-Lehre) hinaus, wonach alles Bestehende eine körperlich-geistige Masse bilden soll. Deshalb sprach er von „Gott-Natur", wie z. B. in „Was kann dem Menschen höheres widerfahren, als daß sich Gott-Natur ihm offenbare, wie sie [!] das Feste läßt zum Geist verrinnen, wie sie das Geisterzeugte fest bewahre?" Diese seine Anschauung wurde von ihm selbst auch mehrmals „Pantheismus", also etwa All-Gotts-Lehre, genannt. Seiner Ablehnung der Schrift Jacobis „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (1812) gab er daher z. B. in diesen Worten Ausdruck: „Ich rettete mich zu meinem alten Asyl und fand in Spinozas Ethik auf mehrere Wochen meine tägliche Unterhaltung" (bei Sell, S. 193).

Vom formellen Gesichtspunkt aus ein Agnostiker, war er also vom inhaltlichen Gesichtspunkt aus ein Anhänger der Meinung Baruch Spinozas. Er flüchtete sich mit ihm zu der Annahme, daß das Weltall auf eine Substanz zurückgehe, die zu gleicher Zeit die beiden Attribute oder Eigenschaften der Ausgedehntheit und des Denkens besitze, weshalb jetzt von Körper und Geist gesprochen werde. Trotzdem hat er doch auch wieder, wie oben zitiert worden ist, gesagt, daß die Offenbarung ihre liebsten und schönsten Strahlen im Neuen Testament uns aufleuchten lasse.

Wo ist da die Klarheit und Sicherheit eines Führers im Gebiete der Religion, und an welche der wesentlich zwei Reihen von Aussprüchen sollen wir uns halten?

Meist wählt man solche Sätze Goethes zur Parole, welche die sogenannte moderne Weltanschauung ausprägen, und läßt die andere Reihe von Sätzen in den Hintergrund treten. So sind ja jene Worte „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion usw." dem ersten Bande von Goethes Werken in der großen Hempelschen Ausgabe der deutschen Nationalliteratur als Motto im Faksimile von Goethes Handschrift beigegeben. Vor den Augen der meisten seiner Leser steht deshalb Goethe als Führer zu einer neuen Weltanschauung, die vom Dogma des Agnostizismus ausgeht und zu einer spinozistischen Weltauffassung hinkommen zu müssen meint. Von den „Müttern" heißt es ja im zweiten Teil des Faust, gegen Ende des ersten Aktes:

„Ein glühnder Dreifuß tut dir endlich kund,
Du seist im tiefsten, allertiefsten Grund;
Bei seinem Schein wirst du die Mütter sehn,
Die einen sitzen, andere stehn und gehn,
Wie's eben kommt: Gestaltung, Umgestaltung,
Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung [!],
Umschwebt von Bildern aller Kreatur",

und Moritz Carriere bemerkt darüber in seiner Ausgabe des Faust (Leipzig bei Brockhaus, Bd. 2, S. 249): „Das Reich der Mütter ist das Unendliche als Gegensatz des Endlichen, das reine ungeteilte, selbst noch unbestimmte Sein, das deshalb auch als das Nichts bezeichnet werden kann, das aber der Mutterschoß aller Wirklichkeit, der fortwährend in der Welt sich offenbarende Grund derselben ist." Das ist spinozistisch gedacht, und es hat ja auch Ernst Haeckel, der in seinen Büchern „Die Welträtsel" (1899) und „Die Lebenswunder" (1904, S. 92) nach ausdrücklicher Erklärung den Spinozismus wieder erneuern will, Goethe in der Reihe seiner Vorgänger genannt (Die Lebenswunder, S. 353. 514 f.). Daher ist schließlich die Frage nicht zu vermeiden, ob Goethe in diesen Grundanschauungen unser Führer sein kann.

Spinoza wollte ja dadurch eine Einheit in das Weltganze mit Einschluß des Göttlichen bringen, daß er als die Grundlage des Weltganzen eine einheitliche Substanz voraussetzte (Ethica 1, definitio 6). Aber die Wirklichkeit der Erscheinungen, zu denen einerseits die tastbaren Dinge und andererseits z. B. das menschliche Bewußtsein gehört, zwangen ihn doch, den Einzelgestaltungen der Substanz einerseits die Eigenschaft der Ausdehnung und andererseits die des Denkens zuzuschreiben. Auch die von Spinoza vorausgesetzte Einheit ging also doch in eine Zweiheit auseinander. Außerdem setzt der Spinozismus, mochte er von Goethe oder mag er von Haeckel erneuert werden, eine ungerechtfertigte und unnatürliche Beziehung vom Ungeistigen zum Geistigen voraus. Denn bei diesem philosophischen Welterklärungsversuch wird entweder Bestandteilen der Welt, die nach der empirischen Forschung nicht geistbegabt sind, doch Geist zugeschrieben, oder dem Geistlosen werden, um eine mechanisch-einheitliche (sogenannte monistische) Auffassung des Weltganzen herzustellen, Wirkungen zugemutet, die der Natur der bloßen geistlosen Materie zuwider sind. Betrachten wir die zwei Seiten dieses unseres Urteils der Reihe nach!

Die spinozistische Voraussetzung von der doppelseitigen Beschaffenheit der von ihr dem Weltganzen zugrunde gelegten Substanz schließt einen Gewaltakt in sich. Oder wie? *Allem ausgedehnten Materiellen* kommt auch das *Denken* zu? Nein viele Teile und Gebilde der Materie haben nach den Beobachtungen der empirischen Wissenschaft nicht einmal Empfindung. Wer möchte sie, ohne poetisch werden zu wollen, dem Stein oder dem Baum zuschreiben? Viele andere Teile der Materie entbehren mindestens der Erinnerung, des Vorstellungsschatzes, vollziehen keine Verbindung oder Trennung von Begriffen, d. h. urteilen nicht, geschweige denn daß sie Schlüsse zögen und allgemeine Begriffe oder Abstraktionen bildeten. Am allerwenigsten besitzen alle Teile und Gebilde der Materie ein Bewußtsein von sich selbst. In diesem Punkte wird wohl Kant

für immer Recht behalten. Er sagte nämlich: Ich würde sofort von dem Rücken meines Rosses herabsteigen, wenn ich das Urteil gewinnen könnte, daß dieses Tier die Vorstellung des Ich besitze.

Vom spinozistischen Standpunkt aus aber erlaubt man sich die Gleichsetzung von „Kraft" und „Geist", wie ja Haeckel jetzt in „Die Lebenswunder" (S. 92) wieder verkündet hat, daß „die Substanz als Stoff oder Materie den Raum erfüllt, als Kraft oder Geist aber Empfindung besitzt". Aber wenn diese Gleichsetzung „Kraft oder Geist" richtig sein sollte, dann wäre der Kolben in einer Dampfmaschine ein höchst geistvolles Wesen. Haeckel freilich wagt es, sogar von einer „Cellular-Psychologie" zu sprechen (Die Welträtsel, S. 259). Er schreibt also sogar der Zelle, der einfachsten Grundlage organischer Gebilde, ein Seelenleben zu, und er läßt den Korallen-Stock, demnach ein unorganisches Gebilde, einen Teil des Mineralreichs, aus Personen zusammengesetzt sein, wie in „Die Lebenswunder", S. 168, in Sperrdruck verkündigt ist.

Ist das ein Ergebnis von Tatsachenerforschung? Oder ist das Unnatur und Gewalt? Es ist eine willkürliche Nivellierung aller der Differenzen, die zwischen dem Mineralreich, Pflanzenreich usw. bis zum Menschen herauf sich offenkundig darbieten. Es wird demgegenüber aber bei dem Urteil sein Bewenden haben müssen, das F. A. Lange in seiner berühmten Geschichte des Materialismus (4. Aufl., II, S. 497) fällte: „Die Erscheinungen des Geisteslebens bleiben trotz aller anscheinenden Abhängigkeit von der Materie ihrem Wesen nach ein Fremdes und ein Anderes." Gewiß mit Recht sagt auch M. Apel in seinen „Kritischen Anmerkungen zu Haeckels Welträtseln" (S. 18): „Bewußtsein, Denken und Philosophieren erklärt Haeckel freilich für Funktionen der Ganglien-Zellen der Großhirn-Rinde. Aber wie sollten die Gehirnzellen z. B. eine Schlußfolgerung vollziehen? Dieses Ineinandergreifen der Gedanken, dieses Hervorbringen des Schlußsatzes, die sichere

Wahrheit desselben, die im Schlußfolgern als solchem liegt, wie soll das alles aus bewegter Materie sich ergeben?"

Diese Fragen Apels können in der Tat nicht zugunsten des Materialismus beantwortet werden. Was mir selbst aber immer am wichtigsten erschienen ist, war die eigenartige Helligkeit, die über unseren unkörperlichen Funktionen wie ein Lichtmeer flammt und unsere Bewußtheit genannt wird, und die wieder damit zusammenhängende Konzentration unseres Denkens im Ich, dieses Hinzutreten unseres Bewußtseinszentrums zu allen Akten unseres Verstandes und Willens, so daß von ihm alle Radien ausgehen und zu ihm von der Peripherie unseres Seelenlebens wieder zurückkehren, und dieser Bewußtseinsmittelpunkt bei allen Entscheidungen doch die letzte Instanz bildet. Die Tatsachenforschung kann wohl, wie nunmehr schon Jahrtausende, so auch weiterhin ruhig warten, bis dieses ganze soeben in seinen Hauptmomenten überblickte Geistesleben auch nur bei den Tieren konstatiert wird, und nun wird im Namen der spinozistisch-monistischen Philosophie proklamiert, daß dieses Geistesleben im Prinzip bei aller „bewegten Materie" vorhanden sein soll. Nun da muß es auch von unserer Seite betont werden, daß in dieser Gleichsetzung von Bewegung und Geistestätigkeit oder Denken eine unklare Verwechselung des Allgemeinen und des Speziellen vorliegt. Man meint der Existenz des Geistes den Garaus gemacht zu haben und hat doch nur der Logik einen Fußtritt versetzt.

Die spinozistische Weltanschauung bleibt, wenn sie auch von Goethe in seinen oben S. 23 zitierten Worten als ein „Asyl" bezeichnet ist, doch nur ein Nothafen, der dem Schiff unseres Welterkennens keinen ruhigen und zuverlässigen Ankerplatz gewähren kann. Denn wie diese Philosophie einerseits die Sphäre des Geistes über die erforschten Tatsachen hinaus erweitern will, so meint sie andererseits dem Bereich der Materie, der nach der empirischen Forschung des Geistes entbehrt, Wirkungen zuschreiben zu können, die der Natur der Materie zuwider sind.

Fassen wir nun diese andere Seite der spinozistisch-monistischen Weltanschauung noch ins Auge!

Die ursprünglichsten Stoffteilchen, die man von dieser Weltanschauung aus voraussetzt und alles weitere Geschehen leisten lassen will, müssen ja vor allem die erste Bewegung anregen. Deren Ursprung ist, wie er früher von Dubois-Reymond in seinen Schriften über die Grenzen des Naturerkennens und von den sieben Welträtseln zu den „schlechthin unlösbaren" Fragen gezählt worden ist, auch jetzt wieder auf dem letztvergangenen Naturforscher-Kongreß zu Breslau (1904) „das einzige Unbekannte" genannt worden. So ist es vonseiten Dr. Wießners in seinem Vortrag über die Möglichkeit einer Ergänzung der Kant-Laplaceschen Weltentstehungstheorie geschehen. Indes ist dies bei bloßer Voraussetzung des Stoffes noch nicht einmal der einzige unbekannte Punkt im Weltgeschehen. Zunächst ist ja weiter auch der Übergang vom Unorganischen zum Gebiete der Organismen unerklärt. Die erste Zelle, dieser Anfang des Lebendigen in der Natur, ist ja in der bisherigen empirischen Forschung weder aus physikalischen noch aus chemischen Kräften oder Wirkungen abgeleitet worden. Ein weiteres Reich des Rätselhaften tut sich bei Voraussetzung des bloßen Stoffes vor unseren Augen auf, wenn wir die Erscheinungen des Zweckmäßigen betrachten. Die letzte Kluft, die zu überspringen uns von diesem Standpunkt aus in der Erklärung des Universum zugemutet wird, liegt an der Grenze des Unbewußten gegenüber dem Bewußtsein und der Fähigkeit des Denkens bis zur höchsten Abstraktion hinauf, ja bis zur Erfassung der Begriffe Welt, Weltursprung und Weltziel.

Der Vertreter des Spinozismus und Pantheismus kann ja schließlich nicht weiter kommen, als daß er auf alle Fragen nach dem Anlaß der großen Wendungen des Naturgeschehens die Antwort geben muß, alle diese seien im Anfang mit bedingt und mit veranlagt gewesen. Auch Haeckel, der sich ausdrücklich als den Vollender der spinozistischen Weltansicht be-

zeichnet und Spinoza, wie einst Schleiermacher in seinen Reden über Religion, eine Locke weiht, und der auch auf Goethe sich wiederholt beruft, nimmt alle Etappen des Weltwerdens vom Atom bis zur Zelle und bis zum Menschen einfach als von vornherein gegeben an. Er sagt in seinem Buche „Die Welträtsel" (1899 ff.), S. 279, einfach, daß „die Bewegung eine immanente und ursprüngliche Eigenschaft der Substanz sei." Auch den Übergang vom Steinreich zum Pflanzenreich, also vom Unorganischen zum Organischen nimmt er nur einfach als etwas Existierendes hin, wenn er den Unterschied vom Leblosen und Lebendigen nicht etwa gar wegdisputieren will, indem er die Vergleichung des Lebens mit einem Verbrennungsprozeß zu einem wissenschaftlichen Forschungsergebnis stempeln möchte (Die Lebenswunder, S. 32 f.).[1] Sodann in solchen Erscheinungen, wie der Mähne des männlichen Löwen oder der geschützten Lage des Auges, will er einfach eine „funktionelle Selbstgestaltung der zweckmäßigen Struktur" (Die Welträtsel, S. 305) finden.

Aber das heißt nicht nur das zu Erklärende vorausnehmen, also die Erklärung umgehen, sondern es ist auch ein Versuch, Gewalt und zwar unnatürliche Gewalt zu üben. Denn dem geistlosen Stoffe sollen Wirkungen zugeschrieben werden, die nach der Natur der Sache und nach der erforschten Wirklichkeit bloß von der Intelligenz geleistet werden. Man denke doch nur z. B. an die Eigenart des organischen Lebens überhaupt! Man erinnere sich auch an die Besonderheit jedes einzelnen Organismus hinsichtlich der Gestalt — die kerzengerade Fichte und der Kuppelbau der Linde tritt sogleich vor unser Geistesauge —, hinsichtlich der Nahrungsauswahl und der Lebensgrenze! Man fasse auch noch z. B. die Unterscheidung der Geschlechter und

[1] „Das völlig Zutreffende dieses Vergleichs in streng wissenschaftlichem Sinne ist um so mehr zu betonen, als ja schon längst die Lebens-Flamme sowohl in der Dichtung wie im Volksmunde eine große Rolle spielt" (Haeckel, Die Lebenswunder 1904, S. 33). Man sieht, wie Haeckel sich an die Dichter anreihen will.

die Konstanz ihrer Verhältniszahlen ins Auge! Solcher Gesetzmäßigkeit den geistlosen Stoff zum Quellpunkt geben, heißt basislose Aufstellungen machen. Die Unnatürlichkeit solcher Behauptungen hat auch in dem Titel von Haeckels neuestem Buche „Die Lebenswunder" ein unwillkürliches Zeugnis erhalten. Alles soll aus dem geistlosen Material „natürlich" entstanden sein, und doch spricht er in Bezug auf dieses Geschehen von „Wundern". So erreicht die logische Unklarheit ihren Gipfelpunkt.

Der Titel des Werkes, das die vollkommenste Ausprägung der spinozistisch-monistischen Weltanschauung bilden soll, muß einem wie eine Selbstironie vorkommen. Alle Vorgänge und Gestaltungen des Universums will Haeckel in allen seinen Werken erklärt haben und den Schlüssel zu allen Weltgeheimnissen will er in der Modernisierung der spinozistischen Formel gefunden haben, und doch spricht er in seinem letzten Werk ernsthaft von „Lebenswundern"! Meint er aber da den Ausdruck „Wunder" nur im Sinne der populären Bezeichnungen „wunderschön und wundervoll" (S. 61), so ist der Titel seines Buches immer noch eine Selbstironisierung. Denn gerade er will die höchste Stufe aller Wissenschaft erklommen und alle Zeitgenossen — man weiß, mit wieviel Spott! — auf diesen Gipfel hinaufgewiesen haben, und begnügt sich am Ende damit, die Probleme der wissenschaftlichen Forschung mit Ausdrücken der gewöhnlichen Redeweise (S. 61) zu etikettieren. So weit hätte die spinozistische Voraussetzung nicht zu treiben gebraucht, aber dieser Abschluß der modernsten Erneuerung der spinozistisch-monistischen Grundanschauung, worin Goethe einst sein „Asyl" fand, ist doch ein eklatantes Symptom zugleich der Gewaltsamkeit und zugleich der Naivität, womit auf diesem Standpunkt die in der Wirklichkeit sich bekundende Zweiheit, Stoff und Geist, einander gleichgestellt werden sollen.

Dem gegenüber ist es vernünftig, den Impuls zur Weltbewegung einer solchen Wesenheit zuzuschreiben, die über das Gesetz der Schwere erhaben war und ist, und die Phasen der

Weltentfaltung aus dem Plane einer gigantischen Intelligenz abzuleiten. Denn *dann hat* diese Wesenheit eine in der *Erfahrung konstatierte* Analogie. Dann kann diese Wesenheit ja als eine — wenn auch unendlich erhabene — Parallele zu dem Geist des Menschen gedacht werden, der ja auch durch seine Entschlüsse und Betätigungen, wie z. B. durch einen Steinwurf, das Gesetz der Schwere überwindet, und der ja auch solche Dinge (z. B. Instrumente und Maschinen) und solche Gesetzmäßigkeit sich aussinnt und herstellt, wie sie in der Natur uns entgegentreten. Die Anschauung von der Priorität des Geistes vor der Materie ist also *natürlich* und ermöglicht es, die Eigenschaften der Weltmomente und ihr Werden auf eine ihrer *Natur* und der *erforschten Wirklichkeit* entsprechende Ursache zurückzuführen. Dagegen ist es unberechtigt, zu fragen: „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße, im Kreis das All am Finger laufen ließe?" Das wäre eine Karrikatur.

Die der soeben zitierten Frage folgenden Zeilen

„Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
Sodaß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt"[1]

sind richtig, wenn sie das Verhältnis des göttlichen Geistes zum Weltall nach der Analogie des menschlichen Geistes zum Körper meinen und nicht, wie es bei den Worten „Natur in sich, sich in Natur zu hegen" scheinen muß, Gott und Welt pantheistisch in eins zusammenfassen. Also was richtig an *Goethes* Aussprüchen über das religiöse Gebiet ist, das ist Nachhall von biblischem Grundton, wie die soeben angeführten Worte „was in ihm lebt und webt und ist" auf Pauli athe-

[1] Im Abschnitt „Gott und Welt" (bei Hempel, Band II, S. 223 f.; seit 1815 veröffentlicht gemäß der dort gegebenen literaturgeschichtlichen Anmerkung).

nienſiſche Rede zurückgehen.[1] Man darf alſo auf Goethe ſelbſt anwenden, was er geſagt hat:

„Das Wahre iſt ſchon längſt gefunden,
Hat edle Geiſterſchar verbunden,
Das alte Wahre faßt es an!“

Oder wird Leſſing uns mit Recht als ein Führer im religiöſen Gebiete empfohlen?

Das Aufſuchen der darauf zu gebenden Antwort wird ſich in drei Richtungen zu bewegen haben.

Gegen Ende ſeines Lebens mündeten ja die Gedankengänge Leſſings ebenfalls in den Spinozismus aus, und die Lektüre von Goethes Gedicht „Prometheus“ gab — nach F. H. Jacobis auch von Sell (S. 50) für glaubwürdig gehaltenem Bericht — Leſſing den Anlaß, dieſes Bekenntnis zum Spinozismus auszuſprechen: „Ἓν καὶ πᾶν (hen kai pan = eins und alles)! Ich weiß nichts anderes“. So hat er im Jahre 1780, alſo ein Jahr vor ſeinem Tode geſagt. Von den Aufzeichnungen Jacobis urteilen, daß ſie „durchaus den Stempel der Echtheit an ſich tragen“, und dann doch jenes Bekenntnis Leſſings darauf reduzieren, daß er „nur die allgemeine Richtung auf ſtrenge Einheitlichkeit der Weltanſchauung, die Neigung zum Determinismus, die Abneigung gegen einen der Natur als etwas Fremdes gegenüberſtehenden Gott mit Spinoza gemein habe“, iſt in zweifacher Hinſicht gewagt. Wir können uns nur an den Satz „Eins iſt auch alles und umgekehrt“ halten, den Leſſing nach Jacobis Bericht ausgeſprochen hat, und darnach hat er eben gegen Ende ſeines Lebens der pantheiſtiſchen Anſchauung des jüdiſchen Philoſophen Spinoza zugeſtimmt.

Dieſes Bekenntnis iſt doch auch keine ganz iſolierte Erſcheinung, wenn man bedenkt, daß er das Jahr vorher (1779) „Nathan den Weiſen“ geſchrieben hatte. Denn weit entfernt, in dieſem Drama das Chriſtentum als die echte Religion an-

[1] „Denn in ihm leben, weben und ſind wir.“ (Apoſtelg. 17, 28).

zuerkennen, hat er vielmehr dessen Vertreter ziemlich degradiert, dagegen das Judentum in seinem Repräsentanten Nathan idealisiert und jedenfalls von der echten Religion gesagt, daß sie „vermutlich verloren ging". Auch der Anhänger des Christentums soll darnach nur — ohne realen Grund, aus eigenem Entschluß — und nur ebenso, wie z. B. der Mohammedaner, voraussetzen, die echte Religion zu besitzen. In dieser Voraussetzung soll er „seiner unbestochenen, von Vorurteilen freien Liebe nacheifern". Das soll es sein, worin die Religiosität und die Religion, die subjektive und die objektive Seite der Sache, bestehe. Die Liebe, die aus der pantheistischen Erkenntnis Gottes entspringende Liebe zum Göttlichen, ist aber auch nach Spinoza die Äußerung der Religiosität (Ethica 5, 32), und sein Pantheismus — oder Monismus — kommt auch in diesem Punkt zur vollen Geltung. Denn mit des Menschen Liebe zu Gott fällt nach dem Spinozismus auch die Liebe Gottes zu den Menschen in eins zusammen (Ethica 5, 36). Alles soll auf diesem Standpunkt göttlich sein, und das Resultat ist: nichts ist göttlich. Es gibt im Universum nichts besonderes, was Gott wäre.

Vielleicht liegt in Lessings intensiver Beschäftigung mit Spinozas Philosophie auch der Anlaß zur Wahl des Themas „Die Erziehung des Menschengeschlechts", dessen Bearbeitung er von 1777—1780 allmählich zustande brachte und im letzterwähnten Jahre veröffentlichte. Denn auch Spinoza hat in seinem Tractatus theologico-politicus, Kap. 4 ꝛc. den Gedanken ausgesprochen, daß die göttliche Vernunft sich in der Bibel dem Auffassungsvermögen der ungebildeten Menge anbequemt habe, um diese so allmählich zur Vernunfterkenntnis zu erziehen (Kap. 14 ꝛc.). Kein Gott könne darum verlangen, daß man sich dem Dogmenglauben blindlings — [dies wird aber auch von der Bibel keineswegs verlangt] — in die Arme werfe (Kap. 15: Et, quaeso etc.). Soweit es irgend angehe, sei es unsere Aufgabe, die Dogmen der Vernunft annehmbar zu machen (ebenda).

Aber stehe es mit dem Zusammenhang dieser Äußerungen Spinozas und der Lessingschen Ausführungen in „Die Erziehung des Menschengeschlechts", wie es wolle, was ist über die letzteren selbst zu sagen?

Nun ihr Grundgedanke, die Idee einer religionsgeschichtlichen Erziehung des Menschengeschlechts, liegt der Bibel durchaus nicht fern. Eine Entfaltung des göttlichen Geschichtsplanes und ein Emporsteigen der göttlich veranlaßten Enthüllung vom Äußerlichen zum Innerlichen, vom Ästhetischen zum Ethischen usw. liegt in den Büchern der Bibel wirklich vor. Nur hat Lessing z. B. darin gefehlt, daß er meinte, Gott habe „ein Volk so roh", „ein kindisches Volk" (§ 16. 27. 50) als das Objekt seiner Erziehung gewählt. Ein solches Volk ist Israel nach seiner neueren schärferen Vergleichung mit den Babyloniern oder Kanaanitern oder Ägyptern weder in allgemein kultureller noch in ästhetisch-ethischer noch in religiöser Hinsicht gewesen.[1] Auch hätte Lessing die Leistung Jesu Christi nicht in die praktische oder tatsächliche Erweisung der Unsterblichkeit der Seele setzen und dann in mißverständlicher Weise sagen sollen, daß Christi Jünger seine „eine große Lehre noch mit andern Lehren versetzten" (§ 63). Endlich ist auch das unbegründet, daß „uns in den Elementarbüchern des Neuen Bundes selbst die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums versprochen werde" (§ 86), was alles in dem Buch über „Die Religion unserer Klassiker" (S. 44) teils ohne Kritik und teils sogar mit bestätigenden Zwischenbemerkungen, wie „Das Neue Testament ist auch nur ein Elementarbuch" referiert wird. Aber in den neutestamentlichen Schriften steht nur: „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen" (Joh. 16, 12) und „Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Er wird mich verherrlichen, denn

[1] Dies ist erst ganz kürzlich in meinem Schriftchen „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen" (1905), S. 44 ff. gegenüber Delitzschs Schlußvortrag konstatiert worden.

von dem meinigen wird er es nehmen und euch verkündigen" (16, 13 f.). Also davon, daß der Inhalt des Neuen Testaments einst durch ein „neues ewiges Evangelium" ersetzt werden solle, steht nichts im Neuen Testament. Im Gegenteil lesen wir ja in Matth. 5, 18: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.

Wie aber ist Lessing zu dieser Einschätzung des neutestamentlichen Christentums gelangt? Das hängt damit zusammen, daß Lessing den sogenannten „historischen Relativismus" vertreten oder sogar begründet hat, wie es ja in dem Buche über „Die Religion unserer Klassiker" (S. 43) heißt: „Lessing bekennt sich hier [in dem Aufsatze „Die Erziehung des Menschengeschlechts"] zu genau demselben historischen Relativismus in Ansehung der Gesamtentwickelung des Christentums, wie im Nathan."

In der Tat hat Lessing sein Gesamturteil über die Bedeutung des — neutestamentlichen und kurz und gut des geschichtlich bestehenden — Christentums, daß es nur einen relativen Wert besitze und eine geschichtlich vorübergehende Erscheinungsform der Religion sei, im Drama „Nathan der Weise" auf eine sehr deutliche Art zum Ausdruck gebracht.

Nämlich die Parabel von den drei Ringen, die älteren Datums ist, aber erst im 14. Jahrhundert durch die dritte Novelle in Boccaccios Decamerone allgemeiner bekannt wurde, kennt in ihrer ursprünglichen Form den einen echten und zwei unechte, doch täuschend ähnliche Ringe, läßt aber unentschieden, welcher von den drei Söhnen den einen zweifellos echten Ring an der Hand hatte. Also Boccaccio, der den Klerus und die kirchlichen Formen seiner Zeit bitter bekämpfte und dem Fluche der Lächerlichkeit preisgab, ist trotz seiner tendenziösen Polemik gegen die Kirche doch nicht dazu fortgeschritten, daß er auch das Christentum als einen unechten, nur nachgemachten Ring bezeichnet hätte. Von den drei Brüdern, von denen Boccaccio erzählt, können nur zwei über die Echtheit ihres Ringes un-

sicher sein. Boccaccio läßt zwar unentschieden, welche der drei Weltreligionen „des Vaters rechtmäßige Erbin" sei, er meint aber doch das Christentum. Zu diesem Urteil führt seine zweite Novelle „Vom Juden Abraham in Rom". Denn er läßt diesen seinen Übertritt zum Christentum so begründen: „Euer Oberhirt und sein ganzer Troß nach seinem Beispiel scheint alles aufzubieten, um die christliche Religion, deren Stütze sie sein sollen, zu zerstören; ich aber sehe, daß eure Religion sich vielmehr täglich ausbreitet und herrlicher erscheint; daraus schließe ich billig, daß der heilige Geist sie vor anderen stützt und hält als die wahrhaftige." Also Boccaccio hält aus den angegebenen Gründen die Überzeugung von der göttlichen Leitung des Christentums fest, wenn auch Gottes irdische Stellvertreter ihrem heiligen Amte durch ihr Lasterleben Unehre machen. Lessing entnahm die Parabel von den drei Ringen dem Boccaccio, wie er in einem Briefe vom 11. August 1778 an seinen Bruder Karl erwähnt; aber er meinte, „eine sehr interessante Episode dazu erfunden zu haben". Bei Boccaccio fehlt nämlich jene Aus- und Umdeutung, wie sie der Richter in Lessings Drama versucht, und ebenso fehlt bei Boccaccio der Verdacht, daß alle drei Ringe schließlich unechte seien.

Übrigens hat Lessing bei der Verbindung der überlieferten Gleichnisrede mit der „dazu erfundenen sehr interessanten Episode" versäumt, jene mit dieser in sachlich und logisch genaue Übereinstimmung zu bringen: Des „Richters" Entscheidung, die auf einer bloßen Vermutung beruht, stimmt nicht mit den Ziffern der Ringgeschichte; denn „der Vater sendet insgeheim zu einem Künstler, bei dem er nach dem Muster seines Ringes zwei andere bestellt, und dann, als es dem Künstler gelungen ist, „sie jenem gleich, vollkommen gleich zu machen", „kann selbst der Vater seinen Musterring nicht unterscheiden". (Man kann darüber noch weiter bei Höhne, Der Formfehler in Lessings Parabel von den drei Ringen [in der

Monatsschrift „Der Beweis des Glaubens" 1904, S. 314 ff.] nachlesen.)

Erst Lessing ließ in der von ihm hinzuerfundenen Episode den Stab auch über das Christentum brechen. Erst er ließ die Vermutung aussprechen, daß der echte Ring verloren ging, und die Vertreter von Judentum, Christentum und Mohammedanismus „alle drei betrogene Betrüger" seien. Er meinte, wie er in dem erwähnten Briefe bemerkte, „gewiß den Theologen einen ärgeren Possen damit spielen zu können, als noch mit zehn Fragmenten". Indes die Zusammenstellung des Christentums mit dem Judentum, das doch, auch wenn es der prophetischen Stufe der alttestamentlichen Religion gleich gedacht würde, durch Christi Wort und Tat seine Vollendung gefunden hat, und die Zusammenstellung des Christentums mit dem Mohammedanismus sind doch zwei starke Stücke von Geschichtsverrenkung. Damit hat er weiter niemand einen Possen gespielt, als sich selbst und denen, die da meinen, in seinem Drama „Nathan der Weise" einen Sturmbock gegen das biblische Christentum zu besitzen.

Aber vielleicht hat er das moderne Dogma vom „historischen Relativismus", d. h. vom bloß verhältnismäßigen Werte aller geschichtlichen Erscheinungen, in den Streitschriften begründet, die er im Zusammenhange mit der Herausgabe der „Fragmente", nämlich aus einem Manuskripte von Hermann Samuel Reimarus, in den Jahren 1774—1778 veröffentlichte. Diese Streitschriften sind hauptsächlich die Abhandlungen „Über den Beweis des Geistes und der Kraft", das Gespräch über das Testament Johannis „Kindlein, liebet euch!", der Anti-Goeze, die Axiomata usw.

In der Abhandlung „Über den Beweis des Geistes und der Kraft" hat Lessing folgende Sätze ausgesprochen: „Wer leugnet — ich nicht —, daß die Nachrichten von jenen Wundern und Weisagungen ebenso zuverlässig sind, als nur immer historische Wahrheiten sein können? Aber nun, wenn sie nur

ebenso zuverlässig sind, warum macht man sie bei dem Gebrauche auf einmal unendlich zuverlässiger? Und wodurch? Dadurch, daß man ganz andere und mehrere Dinge auf sie baut, als man auf historisch erwiesene Wahrheiten zu bauen befugt ist. Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann, so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." Diese allgemeinen Sätze hat Lessing dann so auf die christliche Religionsgeschichte angewendet: „Man sagt freilich: aber eben der Christus, von dem du historisch es gelten lassen, daß er Tote erweckt, daß er selbst vom Tode erstanden, hat es selbst gesagt, daß Gott einen Sohn gleichen Wesens habe, und daß Er dieser Sohn sei. Das wäre ganz gut! Wenn nur nicht, daß dies Christus gesagt, gleichfalls nicht mehr als historisch gewiß wäre. Wollte man mich noch weiter verfolgen und sagen: „„O doch! Das ist mehr als historisch gewiß; denn inspirierte Geschichtsschreiber versichern es, die nicht irren können"". So ist auch das leider nur historisch gewiß, daß diese Geschichtsschreiber inspiriert waren und nicht irren konnten. Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüberhelfen, der tue es, ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient ein Gotteslohn an mir. Und so wiederhole ich, was ich oben gesagt, mit den nämlichen Worten. Ich leugne gar nicht, daß in Christo Weissagungen erfüllt worden; ich leugne nicht, daß Christus Wunder getan; sondern ich leugne, daß diese Wunder, seitdem ihre Wahrheit völlig aufgehört hat, durch noch gegenwärtig gangbare Wunder erwiesen zu werden, seitdem sie nichts als Nachrichten von Wundern sind (mögen doch diese Nachrichten so unwidersprochen, so unwidersprechlich sein, als sie immer wollen), mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden

können und dürfen. Was verbindet mich denn dazu? — Nichts, als diese Lehren selbst."

Wenn aber erstens auch die Kritik des Alters der neutestamentlichen Schriften in den letztvergangenen Jahrzehnten noch so gründlich betrieben worden ist, so ist ihr vor der paulinischen Abfassung wenigstens der sogenannten Hauptbriefe des Paulus doch immer noch fast von allen Seiten ein „Halt!" zugerufen worden. Auch vonseiten P. W. Schmiedels ist dies erst neulich wieder gegenüber van Manen in der Encyclopaedia Biblica (1900—1903 s. v. Galatians) geschehen. Im schlimmsten Falle würde also die Kritik der schriftlichen Quellen des Christentums uns bis zum Zeugnis des Saulus-Paulus zurückdrängen, und durch dessen Sicherheit sind alle wesentlichen Züge des neutestamentlichen Christentums gedeckt (vgl. z. B. Kahnis, Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus, S. 76). Auch ist wenigstens das in den drei ersten Evangelien vorliegende Bild von dem Auftreten und den Prinzipien Jesu immer und immer wieder als ein solches anerkannt worden, das unmöglich von den Aposteln erfunden worden sein kann, und wer darüber noch zu keiner Überzeugung gelangt ist, der vergesse nicht, bei ihrer Ausbildung auch solche Abschnitte, wie das Vorwort des dritten Evangelium zu berücksichtigen, wo es heißt, daß der Autor sich an die Abfassung seines Buches erst dann gewagt hat, nachdem er allen Ereignissen von Anfang an nachgegangen war, also die umfassendste Quellenforschung getrieben hatte. Er vergesse auch nicht solche Aussagen zu beachten, wie die: „Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht von dem reden sollten, was wir gesehen und gehört haben." Folglich existiert, wenn diese historischen Zeugnisse berücksichtigt werden, zwischen dem apostolischen Christentum und einer Person der Gegenwart der vielberufene „garstige breite Graben" nur dann, wenn diese Person es für erlaubt hält, auch die direkten oder wenigstens positiv und negativ gestützten Zeugnisse über die vergangene Menschheitsgeschichte für null und nichtig zu er-

klären und die Entwickelung als erst von ihr selbst anhebend zu betrachten.

Zweitens sind die Geschichtswahrheiten, die durch die apostolischen Schriften bezeugt sind, keine „zufälligen". Sie sind es zunächst nicht in dem Sinne, in welchem dieses Attribut jetzt gebraucht zu werden pflegt, d. h. ursachlose, und die Folgerungen, die aus der ursprünglichsten Christentumsbezeugung und aus der Existenz des Christentums überhaupt gezogen werden, beruhen nur auf der Erschließung der Ursachen, die allein imstande sein können, das Auftreten der Zeugen Christi und das Eintreten des als christliche Epoche bezeichneten Momentes der Menschheitsgeschichte herbeizuführen. Die urchristlichen Geschichtswahrheiten sind sodann auch nicht in dem Sinne „zufällig", in welchem Lessing es gemeint hat (= contingentia, Aposteriorisches, bloß Wirkungen betreffendes). In diesem Lessingschen Sinne sollen nämlich alle geschichtlichen Ereignisse oder Objekte der Erfahrung, so sehr sie auch als Wirkungen von Ursachen anerkannt werden, doch als angeblich vereinzelte und nur im Strom des wechselnden Geschichtsverlaufs auftauchende Geschehnisse für nebensächlich gegenüber angeblichen „notwendigen Vernunftwahrheiten" angesehen werden, die man auf diesem Standpunkt dann „aprioriſche" zu nennen beliebt, als wären sie von vornherein gegeben oder dem Menschen angeboren. Ein so geringschätziges Urteil fällten manche über angeblich „zufällige Geschichtswahrheiten", weil die geschichtlichen Ereignisse oder Objekte der Erfahrung überhaupt erst aus ihrer Unterordnung oder niedrigen Wertung immer mehr befreit werden mußten. Dies geschah aber faktisch immer mehr, je vollständiger mit dem Siege der allein richtigen Auffassung des Begriffes „Vernunft" zur Anerkennung gelangte, daß es notwendige Vernunftwahrheiten oder aprioriſch, also von vornherein feststehende Wahrheiten gar nicht gibt. Denn z. B. auch die Wahrheit, daß zweimal zwei das Produkt „vier" gibt, und so alle sogenannten mathematischen Axiome oder Grundannahmen sind aus

der Erfahrung abgeleitet oder können doch wenigstens aus ihr abgeleitet werden. Die Vernunft ist nur eine formale Größe. Sie ist die höhere Potenz von Verstand. Sie ist die Fähigkeit, im Denken bis zur höchsten Ideenbildung, bis zur Erfassung der Ideen „Weltall", „Welturquell und Weltziel" (— Gott —) vorzudringen.

Auch in dem Buche über „Die Religion unserer Klassiker" ist es in einer Anmerkung auf S. 25 anerkannt, daß Lessings Satz „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" „nicht völlig Stich hält". Es ist dort auch weiter bemerkt: „Was uns als eine unumstößliche Tatsache nachgewiesen werden könnte, würden wir auch dann gelten lassen müssen, wenn es jeder „„Vernunftwahrheit"" zu widersprechen schiene." Aber es wird dann endlich noch hinzugefügt, „die meisten uns auf Grund der Überlieferung bekannten Tatsachen der Vergangenheit seien uns in ihrem kausalen Zusammenhang nicht so bekannt, daß ihre Beweiskraft der eines richtigen Vernunftschlusses gleichkäme." Indes handelt es sich in Sachen der christlichen Religion nicht um „die meisten uns auf Grund der Überlieferung bekannten Tatsachen der Vergangenheit", sondern nur um einige von den ersten Zeugen Jesu Christi vertretene Geschichtswirklichkeiten, wie z. B. die Auferstehung Christi, und ich wenigstens meinerseits bin nicht imstande, der Sicherheit des Berufungsbewußtseins, wie sie zunächst aus dem — so geistesklaren — Galaterbrief mit seinem Anfang „Paulus, ein Apostel nicht von Menschen her und nicht durch Menschen usw." ihre monumentale Ausprägung gefunden hat, das Vertrauen zu verweigern. Auch vermag ich es nicht, mich der Stringenz, der alle Einwände über den Haufen werfenden Beweiskraft von Darlegungen Jesu, wie z. B. von Matth. 12, 24—28, zu entziehen.

Drittens werden auf die Tatsachen der christlichen Religionsgeschichte, die durch das Auftreten und das Zeugnis der ersten Herolde Christi gesichert sind, nicht „ganz andere und mehrere

Dinge aufgebaut, als man auf historisch erwiesene Wahrheiten zu bauen befugt ist.“ Zu jenen Tatsachen werden nur die Ursachen hinzugedacht, die ihnen allein wirklich entsprechen, und deren Hinzunahme es verhindert, daß die Berichte der ersten Zeugen des Christentums zu einem Gewebe der Illusion, oder des Betrugs werden. So binde sich doch nur an die durch jenes ursprünglichste Zeugnis zugleich mit gedeckten, auch aus der Existenz und den ersten Kämpfen des Christentums mit dem Judentum und Heidentum sicher ableitbaren Prinzipien und Tendenzen des Stifters der christlichen Religion, wer sonst nicht meint „zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren“ verbunden zu sein!

Lessings Spuren in Fragen der Schätzung und Begründung des Christentums zu betreten, sollte man sich auch aus folgendem Grunde hüten. Luther hat z. B. in den „Schmalkaldischen Artikeln“ (Vorrede, § 3) mit heiligstem Ernst, wie in einem testamentarischen Vermächtnis für die nachfolgenden Generationen, die Bibel als die bleibende Quelle der den Menschen beglückenden Gottestaten anerkannt. Darin sollen „die, welche nach mir leben, ein Zeugnis und Bekenntnis besitzen, in welchem ich bisher beständig beharrt habe und weiterhin durch Gottes Gnade beharren werde.“ So hat er seinen Standpunkt für alle Zeiten charakterisieren wollen. Trotzdem wagte Lessing auszurufen: „Luther, du! — großer, verkannter Mann! Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst: wer erlöst uns von dem unerträglichen Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es jetzt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde!“ (Eine Parabel, nebst einer kleinen Bitte usw.). Freilich meinte Lessing, von Luthers Aussprüchen Luthers Geist unterscheiden zu dürfen (Anti-Goeze, erster Beitrag). Indes wenn von den Grundgedanken, für die ein Mann gegen eine Welt von Feinden im Kampfe lag, für die er im Leben und Sterben eingetreten ist, der Geist dieses Mannes unterschieden werden soll, dann hält es schwer, nicht jenes

Wort von „der Zeiten Geist" anzuwenden und zu sagen: Was man da nennt des Mannes Geist, das ist der Herren eigener Geist. So ist das Verhalten Lessings gegenüber Luther zu kritisieren, und es genügt nicht, Lessings Ausruf „Luther, du großer, verkannter Mann usw.!" mit Pathos zu wiederholen, wie es in jenem Buche über „Die Religion unserer Klassiker" geschieht. Luthers „Geist" ist nicht von seinen Grundgedanken zu trennen, und zu denen gehörte in allererster Linie und in fundamentalster Weise sein Vertrauen zu dem Zeugnis der Propheten und Apostel, also auch zu dem „Buchstaben" dieses Zeugnisses. Man mag doch betreffs der Geistesgeschichte des Menschengeschlechts wünschen und erstreben, was man wolle, wenn man es verantworten zu können meint; aber man möge sich soviel Gefühl für historische Gerechtigkeit bewahren, daß man bei diesen Bestrebungen Luther — und Jesus — aus seinem Munde läßt!

Andere leicht blendende Sätze, um deretwillen manche Lessing als Führer in religiösen Dingen hinstellen, sind die folgenden: „Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion; das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben haben; auf ihren Schriften kann unmöglich die ganze Wahrheit der christlichen Religion beruhen" (Axiomata III., VI., VII. ꝛc.). Nun wer bestreitet denn, daß der echt christliche Geist oder die echt christlichen Ideen über Religion und Moral zuerst durch mündliche Bezeugung verbreitet worden sind? Aber man soll nur auch andererseits nicht bestreiten wollen, daß diese Verbreitung dann durch die Schriften des Neuen Testaments geschehen ist, und zwar durch diese mit der — zum Teil ausdrücklich angegebenen — Absicht, dem mündlich schon unterrichteten Leser eine sichere Basis zu verschaffen (Luk. 1, 1—4 usw.). Also hätte Lessing mit jener Aussage nur dann Recht gehabt, wenn *entweder* jene erste mündliche Ausprägung des Geistes Christi als *noch vorhanden*, *oder* wenn wenigstens schriftliche Verkörperungen dieses Geistes, die den im Neuen

Testament befindlichen an Alter und Authentie oder Echtheit überlegen wären, als noch existierend durch jemand garantiert werden könnten.

Jenes erstere hat auch nicht einmal Lessing zu erweisen versucht. Die letztere Seite der von uns gestellten Alternative wollte Lessing allerdings wirklich in „Nötige Antwort usw." durch seine Berufung auf das hohe Alter der „Glaubensregel" erweisen. Indes auch die älteste Bezeugung dieser regula fidei, der Grundlage unseres apostolischen Symbols, stammt aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, ist demnach jünger sogar als die jüngsten Schriften des neutestamentlichen Kanon und steht an Alter weit hinter den ältesten Teilen des Neuen Testaments (insbesondere den vier Hauptbriefen des Paulus: an die Galater, Korinther und Römer) zurück, und während nur eine basislose Skepsis bezweifelt, daß diese Briefe wirklich vom Apostel Paulus stammen, kann niemand sagen, wer die Glaubensregel schriftlich fixiert hat. Also müssen die neutestamentlichen Schriften auch für die Glaubensregel oder das „apostolische" Symbol die rechtfertigende Norm sein. Lessings hierhergehörige Sätze konnten ja auch von Ferdinand Delbrück, der sie wieder aufnahm, nicht zum Siege geführt werden. Er ist durch Lücke und Nietzsch (1826 f.) gründlich widerlegt worden, wie F. Sander in den „Theologischen Studien und Kritiken" (1891, S. 7 ff.) mit Recht wieder in Erinnerung gebracht hat.

Schließlich schrieb freilich Lessing (Fünftes Fragment, am Anfang) auch den Satz: „Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr [der Religion] keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat." Aber weshalb geht Lessing in diesen Worten an der doch auch vorhandenen Möglichkeit achtlos vorüber, daß die Echtheit und Glaubwürdigkeit schriftlicher Überlieferungen über eine historische Größe und der innere Wahrheitsgehalt dieser Größe zusammenstimmen? Außerdem rüttelt jener Satz „und alle schriftlichen Überlieferungen

usw." an der Vertrauenswürdigkeit aller geschichtlichen Kunde, und ihm gegenüber kann sich das Christentum mit allen auf geschichtlichen Berichten beruhenden Institutionen und Lebensmächten trösten, und der flackernde Schimmer jenes Schlagwortes muß vor dem ruhigen und starken Lichte des prophetischen und apostolischen Zeugnisses erbleichen.

Jener zuletzt angeführte Satz Lessings bildet eine Parallele zu seinen Worten: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obgleich mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: „„Wähle!"" so fiele ich ihm mit Demut in seine Linke und sagte: „„Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein"" (Duplik I). Auch darin liegt ein stolzbescheidenes und im Grunde undankbares Extrem. Denn Gelegenheit, nach Wahrheit zu streben, gibt es auch für den, der z. B. die in der klassischen Christentumsliteratur bezeugten Wahrheiten — oft nicht ohne einen langen Gang des Wahrheitssuchens — pietätsvoll anerkennt. Er hat sie in ihrem Zusammenhang zu erforschen, ihre Konsequenzen zu erkennen und sie auf sich und seine Kulturperiode anzuwenden, und Leute, die auch ihrerseits weder stumpf noch träge waren, sind bei dieser Forschung zu dem Ausruf gelangt: „O welch' eine Tiefe des Reichtums, beides der Weisheit und Erkenntnis Gottes!"

Wir halten es darum mit Luther und den andern Reformatoren, die wie andere Geschichtsforscher mit Kritik an die Überlieferung gegangen sind, und machen mit Georg Benedikt Winer, dem großen Regenerator der grammatisch-historischen Methode der Schriftauslegung, den Satz „Der Protestantismus ist mit der Wissenschaft verwandt" zu unserem Lebensmotto. Aber mit Lessing von „zufälligen Geschichtswahrheiten" sprechen und so alles Geschichtliche degradieren und ihm von vornherein nur einen verhältnismäßigen Wert zusprechen, das ist nicht mehr historische Kritik, sondern philo-

sophische Voreingenommenheit. Wer den „historischen Relativismus", dieses modernste Dogma, das auch in dem Buche „Die Religion unserer Klassiker" eine Hauptrolle spielt, mit David Strauß auf den Satz „Die Idee liebt es nicht, die ganze Fülle ihres Inhalts in ein einziges Exemplar auszuschütten" stützen will, der mag uns erst die Richtigkeit der Hegelschen Philosophie beweisen, ehe er aus ihr seine Voraussetzungen holt!

Indem David Strauß sich unverhohlen — namentlich in Bd. 2, S. 734 seines „Lebens Jesu" (1835 f.) — auf den Standpunkt der Philosophie Hegels stellte, meinte er (ebenda), es sei „gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiere, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten". Aber die Hegelsche Philosophie war ein Gewaltakt gegenüber den eigenartigen Geschichtsgrößen. Treffliche Worte gegen die Neigung mancher Modernen, den Gang der vergangenen Weltgeschichte nach Theorien zu kommandieren, sind von dem bekannten, großen Geschichtsforscher Professor Ed. Meyer (in Berlin) in seinem Buche „Zur Theorie und Methodik der Geschichte" (1902), S. 9, 26 f. usw. ausgesprochen worden.

Anders liegt die Sache bei Herder.

Bei ihm „fehlt es ja, wenn man ihn vom Standpunkt des heutigen Theologen betrachtet, an der unerläßlichen erkenntnistheoretischen Klarheit darüber, wieweit und mit welchem Recht inmitten der menschlichen Geschichte von Erlebnissen des Übernatürlichen gesprochen werden kann, es fehlt die methodisch scharfe Trennung zwischen dem geschichtlich zu erklärenden Erlebnis und der etwa kritisch festzustellenden objektiven Tatsache" (Die Religion unserer Klassiker, S. 81). Hieraus kann man, wenn man ein Sensorium für solche Dinge besitzt, wieder einmal hören, was man auf einem gewissen Standpunkt jetzt unter Kritik der Geschichtsquellen versteht. Aber wir hören aus diesen Worten für jetzt nur dies heraus: Herder hat sich nicht auf jenen erkenntnistheoretischen Standpunkt gestellt, der oben bei Schiller beurteilt und dessen Achillesferse und sonstige Schwäche dort nachgewiesen worden ist.

Herder hat aber ferner auch nicht die All-Eins-Lehre Spinozas angenommen. Er hat Spinozas Ethik mit ihrem Pan-

theismus „umgedeutet", wie es in jenem Buche (S. 99) heißt, und „er versteht den Spinoza im Sinne seiner eigenen erkenntnisfrohen und nicht bloß gläubigen dichterischen Mystik" (ebenda). Also Herder ist jedenfalls nicht in die Gefolgschaft Spinozas eingetreten.

Herder stand deshalb auch nicht auf dem sogenannten monistischen Standpunkt der Schule, die sich bescheiden „die" moderne nennt, und die bei der Kritik der Geschichtsquellen zuletzt — an sich ganz richtig — fragt, „ob denn, was die betreffenden Zeugen erlebt zu haben überzeugt waren, auch wirklich geschehen sei" (a. a. O., S. 102). Aber auch Herder hat diese Frage an die Geschichtsquellen gerichtet, obgleich am zuletzt angeführten Orte gesagt ist, Herder habe diese Frage in seiner Schrift „Von der Auferstehung als Glaube, Geschichte und Lehre" nicht gestellt. Er stellte sie ja schon im Thema, indem er „Glaube" und „Geschichte" unterschied. Er stellte und beantwortete sie ja ferner auch durch seine ganze ebenerwähnte Schrift hindurch. Man lese doch nur z. B. im dritten Abschnitt, Nr. 12: „Ihn sollen wir anbeten, von ihm allein alles Gute, alle Mitwirkung hoffen, in ihm den Weltenrichter, mit ihm alle Freuden der künftigen Welt erwarten, und er läge im Staube!" Oder man lese im vierten Abschnitt, Nr. 5: „Das waren die Vorstellungen der Apostel über den Erweckten", aber in Nr. 18: „Nehmen wir dieses alles zusammen, wie dürfte jemand mit einiger Wahrscheinlichkeit an der Geschichte der Wiederbelebung Christi und seines Umgangs mit den Aposteln nach derselben zweifeln?" Sodann in der „Nachschrift" beginnt er Nr. 4 mit den Worten: „Christus war ein Gekreuzigter, dem der Römer nur weil er tot war, die Beine nicht zerschlug" usw., und die Schlußworte Herders lauten: „Der Heilige ist wirklich auferstanden, und dadurch, eben nur dadurch ward das Christentum gegründet", und er fügt auch noch im griechischen Wortlaut hinzu „Der Herr ist in Wirklichkeit auferweckt worden" (Herders sämtliche Werke zur Religion und Theologie, Stuttgart bei

Cotta 1827 ff., 16. Teil, S. 81. 106. 117. 127 f. 174). Darum sagt auch ein kritischer Theologe, wie Professor D. Dr. Karl Heinrich Cornill, der bei der Herderfeier der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur eine Rede auf Herder gehalten hat (1903, erschienen 1904): „Auf Grund der sorgfältigsten und eindringendsten Prüfung der evangelischen Berichte und Aussagen der Apostel weist Herder nach, daß hier von einer Halluzination (Gesichtstäuschung) oder vollends von einem bewußten Betrug gar nicht die Rede sein könne, daß die ganze Entstehung und Gründung der christlichen Kirche unerklärlich bleibe, wenn die Auferstehung des Herrn nicht eine reale Tatsache war" (S. 113 f.).

Also auch Herder hat an die Geschichtsquellen gar wohl die Frage gerichtet, ob ein in ihnen gemeldetes Ereignis wirklich geschehen sei. Aber er stand nicht auf einem Standpunkt, von dem aus man, wenn die Geschichtsberichte antworten, daß etwas Außergewöhnliches geschehen sei, dann nicht die Geschichtsquellen entscheiden lassen mag, sondern noch einen philosophischen Maßstab zur Verfügung hat, mit dem man der Geschichte *vormessen* möchte, was in ihr geschehen sein *könne*. Man stellt sich auf den Standpunkt des „Monismus", wonach alles „einheitlich", d. h. mit den *gewöhnlich* wirksamen Kräften des Universums geschehen sein soll. Wie in der Zeit der Aufklärung das Dogma „Klarheit ist der Maßstab der Wahrheit" herrschend werden sollte, so will sich jetzt ein anderes Dogma auf den Richterstuhl schwingen, und das lautet „Die Gewöhnlichkeit ist das Siegel der Wirklichkeit". Vom monistischen Standpunkt aus gelangt man natürlich weiter zu dem schon oben bei Lessing (am Ende, S. 45 f.) besprochenen „historischen Relativismus", der vielmehr „*unhistorische* Verhältnismäßigkeitslehre" heißen muß, weil er auf der — an den Hegelianismus von David Strauß angeknüpften — *Voraus*setzung beruht, daß die Geschichte sich *nur* in Satz und Gegensatz und Ausgleichung, also in Halbheiten und Versuchen bewege, und des-

halb das Recht zu haben meint, die geschichtlichen Vorgänge zu schablonisieren und die geschichtlichen Größen nach einem Durchschnittsmaß zurechtstutzen zu dürfen.

Das alles „fehlt" bei Herder, wie es in dem Buche „Die Religion unserer Klassiker" in so überaus interessanter Weise heißt (S. 81), und das ist wohl der eigentliche Grund, weshalb anderswo gesagt wird, daß „von unseren Klassikern allein das Charakterbild Herders im Gedächtnis der Nachwelt schwanke" (a. a. O., S. 54). Er gilt manchen Modernen nicht für voll, nicht als ein klassischer Zeuge *ihrer* Welt- und Geschichtsanschauung. Deshalb soll *sein* Charakterbild schwanken!

Wir aber bekennen, daß wir ihn gar wohl als Führer wählen können, der uns die Stufen zum Heiligtum der Religion hinanleite. Denn er hegte keine Grundvoraussetzungen, die ihn von der biblischen Welt- und Geschichtsanschauung getrennt hätten. Aber Führer zu „selbständiger Religion" wollte er selbst nicht sein. Denn er hielt die Religion nicht für etwas „selbständig" vom Menschen Erworbenes. Er hielt sie für etwas Göttlich-Menschliches. Er sah selbst seine Führer zur Religion in den Propheten und Christus, denn, um nur einen Beweis anzuführen, er begann seine „Briefe, das Studium der Theologie betreffend" mit den Worten: „Ich bleibe dabei, mein Lieber, das beste Studium der Gottesgelehrsamkeit ist Studium der Bibel" (Werke zur Religion ꝛc., 13. Teil, S. 11). Darum wollen wir nun prüfen, ob er in *dieser* Ansicht uns ein Führer sein darf.

Um diese Untersuchung zu führen, ist es natürlich, daß den Bildern, die in dem Buche „Die Religion unserer Klassiker" von Lessing, Herder, Schiller und Goethe entworfen worden sind, einige andere Bilder an die Seite gestellt werden, und ich mache den Versuch, die folgenden zwei Skizzen zu entwerfen.

Hört, o ihr Himmel, und, o Erde, merke auf, denn der Ewige hat gesprochen: „Ich habe Kinder aufgezogen und —

sogar — zu einer hervorragenden Stellung — in der Menschheitsgeschichte — gebracht, und sie sind an mir zu Rebellen geworden! Ein Rind kennt seinen Besitzer und ein Esel die Krippe seines Herrn. Israel hat — ihn — nicht erkannt, mein Volk hat es sich nicht zum Bewußtsein gebracht." Wir wissen alle von Jugend auf, von wem dieser Appell an den wahrhaft „größten Hörsaal" stammt. So ein weltweites Auditorium für seinen Vortrag in Anspruch zu nehmen, hat Jesaja sich erkühnt. Sein Vater war Amoß, und dieser hatte dem Sohne als glänzenden Ausdruck seiner eigenen religiösen Treue den Namen „Heil(squelle) ist Jahve, der Ewige" (und nicht etwa das kanaanitische Idol Baal) gegeben. Dieser Jesaja lebte in Jerusalem (7, 3 ff.) und wirkte dort seit dem Todesjahre des Königs Ussia (6, 1 ɔc., also etwa von 740 v. Chr. an). Das alles ist bekannt und unbestritten. Aber ist ebenso bekannt und sicher, zu welcher Klasse von literarischen Autoren dieser Jesaja gehörte?

War Jesaja ein Dichter, wie jetzt manche meinen? Sie meinen die frühere Erkenntnis, daß die althebräische Literatur auch Poesien enthält, in die Behauptung umwandeln zu können, daß das Alte Testament aus Poesien besteht. Aber positive Unterlagen dieser modernen Aufstellung gibt es nicht. Denn das Streben nach einem gewissen Gleichmaß und gedanklichen Gleichlauf der Sätze, wie es sich hauptsächlich an dem oben zitierten Eingang des Jesajabuches zeigt, ist den echten Rednern aller Zeiten natürlich gewesen. Sagt doch ein in diesem Punkte so kompetenter Beurteiler, wie Cicero, wörtlich: „Mit dem Redner ist der Dichter nächstverwandt, nur ist dieser noch ein wenig mehr an den Rhythmus gebunden" (De oratore I, Kap. 16, § 70). Und hat Cicero diese psychologisch erklärliche Verwandschaft nicht auch an seinen eigenen Reden bewährt? Man lese doch nur wieder einmal den Anfang seiner ersten Rede gegen Catilina: „Bis wie lange denn willst du, o Catilina, unsere Geduld mißbrauchen? Wie lange denn soll sogar dieses

dein Wüten uns zum Spotte dienen? Zu welchem Endziele denn soll eine zügellose Frechheit stolz sich brüsten?"! Da hat man ja ganz die formelle Symmetrie und den ideellen Parallelismus des Satzbaues, um deretwillen manche Neuere den Jesaja — und seinesgleichen — zum „Dichter" stempeln wollen. Und ist denn auch wirklich der weitere Verlauf von Jesajas Vortrag stets ganz so symmetrisch, wie jene angeführten grundlegenden Sentenzen? Nun man lese nur z. B. V. 7 a b oder 12 und 13 gleich in demselben Vortrag, und man wird sich selbst ein Urteil bilden können.

Während also positive Grundlagen für die neue Behauptung nicht aufgewiesen werden können, sind die alten ausdrücklichen Kennzeichen der literarischen Art von Jesajas Vorträgen nicht beachtet worden. Denn Jesaja kündigt es ja ausdrücklich an, wenn ein Teil seiner Vorträge eine Dichtung sein soll. Oder sagt er nicht: „Laßt mich doch singen von meinem Freunde, nämlich das Lied meines Freundes von seinem Weinberge!" (5, 1)? Er war aber ferner auch deshalb kein Dichter, weil er ein nabî', d. h. ein Sprecher oder — nach der gewöhnlichen Übersetzung — ein Prophet war. Dies aber ergibt sich schon aus einem Umstand, der gewöhnlich nicht beachtet wird: Jesaja nannte (8, 3) seine Gemahlin „ha-nebî'-a, die Prophetin". Er tat also dasselbe, was betreffs der ebenbürtigen Gemahlinnen Salomos und anderer Könige zu geschehen pflegte: sie wurden „Königinnen" genannt (Hohesl. 6, 8; Esth. 2, 24 ꝛc.). Indem Jesaja aber ein nabî' („Prophet") war, war seine Kategorie nicht mit der eines Dichters identisch. Denn der Dichter von Ps. 74 brach in die Klage „es gibt keinen nabî' mehr!" aus (V. 9). Nach dem Urteil der Israeliten war der Begriff eines Propheten und der eines Poeten nicht der gleiche. Denn sonst würde ja in der Person des Dichters des 74. Psalm ein Prophet vorhanden gewesen sein, abgesehen von andern Gründen, die gegen den neueren Versuch, die Propheten Israels zu Dichtern zu machen, angeführt werden

können und die zum Teil im weiteren Verlauf dieser Darlegung da zu Tage treten werden, wo von den Quellen der israelitischen Propheten zu handeln sein wird.

Jesaja war ein Redner, und zwar einer der ausgezeichnetsten, die je gelebt haben. Denn wie soll ich ein vollständiges Bild von allen den Vorzügen entwerfen, die diesen Redner ausgezeichnet haben? Mag man auf die Gesamtdisposition seiner Reden oder auf die kunstvolle Ausführung ihrer einzelnen Teile blicken, überall dieselbe Vollkommenheit! Fassen wir nur z. B. die erste Rede ins Auge, die in seinem Buche enthalten ist! Ihr erster Teil schleudert dem Volke Israel die Anklage entgegen, daß es sich der höchsten Impietät gegen seinen Gott schuldig gemacht habe (V. 2—9). Dann weist die Rede den Einwand Israels, daß es seinem Gott doch offiziellen Kultus weihe, zurück (V. 10—15). In ihrem dritten Teile (16—20) bietet der Redner Versöhnung mit Gott unter der Bedingung an, daß Israel sein religiös-sittliches Verhalten ändere. Endlich (21—31) gibt der Redner der schmerzlichen Klage Ausdruck, daß wegen der Grundverderbtheit eines Teiles seiner Nation diese nur durch eine schwere Katastrophe hindurch einer besseren Zukunft entgegengeführt werden könne. Wie durchsichtig ist da die Anordnung der Hauptgedanken! Wie genau sind die Hauptteile der Rede einerseits voneinander unterschieden, und doch wie organisch sind sie auch wieder andererseits zu einem Ganzen verknüpft! Aber auch dies ist noch nicht alles, was an den Reden Jesajas zu bewundern ist. Dieselbe Kunst, die sich soeben im Aufbau ganzer Reden zeigte, tritt auch in der Form der Sätze und in der Wahl der einzelnen Ausdrücke zu Tage. Jesajas Perioden sind fein abgerundet (z. B. 1,12; 3, 6 f.; 8, 6—8; 29, 13 f.). Seine bildlichen Bezeichnungen sind von großartig malerischer Pracht — man denke nur an seine Verwendung von Finsternis und Licht (5, 30 b; 8, 22 f.; 9, 1 ꝛc.) und der mit unwiderstehlicher Gewalt daherflutenden Wassermassen (8, 7 f.; 28, 17 b ꝛc.). Seine Antithesen (Gegen-

sätze) sind schlagend: man lese nur z. B. „an Stelle eines behäbigen Mantels wird ein enger Kittel, Brandmal an Stelle von Schönheit treten" (3, 24) ꝛc., was im Hebräischen noch viel kürzer und schärfer klingt: kí táchath jophí! Seine Tonmalerei ist ebenso glänzend, wie eindrucksvoll, wie z. B. in „Ich wartete auf Gerechtigkeit, aber siehe da: Schlechtigkeit!" (5, 7; 17, 12 ꝛc.). Ein Hauptcharakterzug von Jesajas Darstellungsart liegt aber endlich darin, daß er zwar eine lebendige Wortfülle, aber nicht eine matte Worthäufung liebte. Dieser Vorzug von Jesajas Darstellungsart kann kaum besser charakterisiert werden, als es in folgenden Worten des Talmud geschehen ist. „Alles was Hesekiel — nämlich bei seiner Berufung — gesehen hat," heißt es da in Chagîga 13a, „hat auch Jesaja gesehen; jedoch Hesekiel sah es mit den Augen eines Bauern, der den König gesehen hat, aber Jesaja mit den Augen eines Städters (Residenzlers), der den König sieht" — und schließlich nur noch sehr flüchtig hinblickt. Wie deutlich zeigt sich die Richtigkeit dieses Urteils daran, daß Jesaja für die Beschreibung der bei seiner Berufung geschauten Szenerie nur 6, 1—8, aber Hesekiel den Raum von 1, 4—2, 3 gebraucht hat! Ist es da zu verwundern, daß schon der Kirchenlehrer Hieronymus († 420) im Vorwort zu seiner Erklärung des Jesajabuches den Jesaja mit dem Demosthenes der Griechen zusammengestellt hat?

Indes Jesaja hat den Anspruch erhoben, ein Redner von einer besonderen Art zu sein. Sein Anspruch ging dahin, ein nabî', also ein Sprecher oder Herold Gottes zu sein. So hoch dieser Anspruch auch ist, hat er doch viele Jahrhunderte lang keiner Rechtfertigung bedurft. Aber gerade in unserer Gegenwart wird der Anspruch der Propheten, deren Reden in der althebräischen Literatur aufbewahrt worden sind, aufs heftigste bestritten. Ob diese neuesten Angriffe wohl voll berechtigt sind? Ob die Angreifer auch nur die Grundlagen alle kennen, auf denen der Anspruch jener Männer ruhte? Wir wollen sehen!

Die Haupteingangspforte zur richtigen Beurteilung von

Jesajas Berufungsbewußtsein öffnet sich nach meinem Dafürhalten in jenem ernsten Ausruf: „Wehe denen, die das Böse gut und das Gute bös nennen, die Finsternis als Licht und Licht als Finsternis hinstellen, die Bitteres als süß und Süßes als bitter bezeichnen! Wehe denen, die — nur in ihren eigenen Augen weise sind und — nur — sich selbst für gescheit halten!“ (5, 20 f.). Da hört man also, wie er es wagte, die Sophisterei zu brandmarken, welche die Gegensätze auf dem sittlichen und dem logischen Gebiete zu verwischen strebte. Da hört man auch, wie er es wagte, von der Einbildung und Selbsttäuschung anderer zu sprechen, und da dürfte man ihm zumuten, sein eigenes Berufungsbewußtsein aus seiner Einbildung geschöpft zu haben? Aber das außerordentliche Gewicht der in Jes. 5, 20 f. enthaltenen Aussagen empfängt, wenn dies noch möglich ist, aus mehreren andern Stellen seines Buches sogar noch eine Steigerung. Oder kann ein Zeugnis besser als dadurch bekräftigt werden, daß es immer und immer wieder abgelegt wird, und daß der Zeuge sich als von selbstischem Interesse frei erweist? Nun Jesaja hat immer aufs neue betont, daß er jede Art von sittlicher Verkehrtheit verabscheue (1, 4 ꝛc.), wie dies noch weiterhin zu entfalten ist, und er hat in der Erfüllung seiner religionsgeschichtlichen Aufgabe willig alle Leiden ausgehalten: ein süffisantes Naserümpfen des Königs Ahas (7, 12) und Verkennung vonseiten der Volksmassen (8, 6), die Spottreden der Schlemmer (28, 8—10) und die Vernachlässigung seiner Ratschläge vonseiten der Politiker (30, 1 f.). Ja, Jesaja hat eine hinreichende Schale von Leiden zu leeren gehabt, wenn es auch nur eine unsichere Überlieferung bleibt, daß er in den Verfolgungszeiten unter Manasse den Märtyrertod erlitten habe.

Übrigens die interessanteste Spur, aus der uns die Sicherheit von Jesajas Prophetenbewußtsein entgegenleuchtet, ist noch gar nicht erwähnt. Diese Spur liegt in den Sätzen, in denen er sich über sein Verhältnis zu solchen Personen ausspricht, die

sich ebenfalls den Prophetenrang zuschrieben. Diese Sätze werden aber in folgenden fünf Stellen gelesen: 3, 2; 9, 15; 28, 7; 29, 10 und 14. Ist nun nicht schon dies eine Tatsache von höchstem Interesse, daß Jesaja sich überhaupt von diesen andern „Propheten" unterschied? Jesaja ist aber noch viel weiter gegangen. Er hielt es für seine Pflicht, sie zu verurteilen, und hat einen solchen Propheten einen „Lügenlehrer" (9, 15) und hat ihre Gesamtheit als Leute charakterisiert, die das Volk seine Propheten und „seine Weisen" zu nennen liebte (29, 10. 14). Das Volk der Hebräer ist nämlich auch in religiöser Hinsicht keine so unlebendige Masse gewesen, wie es leicht und oft gedacht wird. Da hat es vielmehr auch auf dem Gebiete der Religion mannigfache Neigungen gegeben, und infolgedessen sind nicht bloß Sprecher des Baal, dieser kanaanitischen Gestirngottheit, sondern auch Sprecher Jahves aufgetreten, die ihn aber als das verkörperte Volksideal, als ein Wesen auffaßten, das der Patron der auf äußerliche Machtentfaltung gerichteten Volkstendenzen sei und über seine Neigungen zu Schlemmerei und ähnlichem gern ein Auge zudrücke. Da schäumten ja aus den gährenden Volksmassen wilde Rufe der Herausforderung an die Gottheit hervor (Jes. 5, 19), und da schmeichelten angebliche Propheten den Volksmassen mit der Beschwichtigung „Friede, Friede wird bleiben" (Jer. 6, 14; 8, 11 ꝛc.).

So ist es gekommen, daß die Männer, wie Jesaja, Jeremia und ihresgleichen, sich von Personen unterscheiden mußten, die ebenfalls Dolmetscher Jahves zu sein behaupteten, also für den äußerlichen Blick ihnen ganz gleich waren. Welche zugleich schwierige und zugleich günstige Situation! Wie sicher mußten Jesaja und seinesgleichen sich ihrer religionsgeschichtlichen Stellung bewußt sein, um anderen Männern entgegentreten zu können, die gleichfalls im Namen Jahves auftreten zu können behaupteten! Aber Jesaja und die mit ihm sich vereinende Schar haben sich ihnen mit einer geradezu staunens-

werten Klarheit und Entschiedenheit entgegengestellt. Wie Jesaja sie als Volkspropheten durchschaute, ist schon erwähnt. Jeremia aber z. B. urteilte: sie schöpfen aus Träumen (23, 25), sie „verdrehen die Worte eines lebendigen Gottes, Jahves der Heerscharen, unseres Gottes“ (23, 36), oder „Betrug ihres Herzens“ äußern sie (14, 14b und 23, 16), d. h. sie sprechen ihre subjektiven Phantasien aus. Kurz, sie sind „Herzenspropheten“ (Hes. 13, 2. 17). So lesen wir auch bei hebräischen Poeten z. B.: „Gesprudelt hat mein Herz ein treffliches Wort“ usw. (Ps. 45, 2a; 49, 4b vgl. 36, 2a). Aber Männer, wie Jesaja, beteuerten: Nicht aus unserem Herzen.

Zu alledem tritt aber noch ein negativer Beweis für die Begründetheit von Jesajas Prophetenbewußtsein hinzu. Dieser negative Beweis liegt darin, daß sein prophetisches Bewußtsein sogar seine glühende Vaterlandsliebe überstrahlte. Äußerungen des natürlichen Patriotismus fehlen nämlich durchaus nicht in den Prophetenreden. Micha wollte wegen des Unglücks seiner Nation gern das Joch der Gefangenschaft tragen und wie eine Eule darüber schreien (1, 8 ff.), und als Jesaja die Mission erhielt, der großen Masse seines Volkes die notwendigen Konsequenzen ihrer Selbstverblendung anzukündigen, da wurde ihm von seinem Mitgefühl der inhaltsschwere Seufzer „Herr, wie lange?!“ ausgepreßt (6, 11). Er hat sich auch sogar mit dem belagerten Jerusalem zur Einheit zusammengeschlossen (1, 9), obgleich diese Belagerung die gerechte Folge der Pietätlosigkeit Jerusalems war! Andere Spuren seines lebendigen Patriotismus leuchten noch aus 2, 5; 3, 12; 8, 8; 22, 4 ꝛc. heraus. Indes alle Glut der Vaterlandsliebe konnte nicht dem Feuer der Hingabe gleichkommen, die ihn an seinen himmlischen Herrn band. So oft er zwischen beiden Idealen zu wählen hatte, trennte er sich von der Majorität seines Volkes. Welch ein neuer deutlicher Beweis für die Klarheit seines Berufsbewußtseins!

Welches nun war die Quelle dieses eigenartigen Bewußtseins, das Jesaja beseelte?

Bei der Beantwortung dieser Frage geht man nach meiner Meinung am richtigsten von Jesajas Worten „Der Ewige sprach zu mir mit Starksein der (d. h. seiner) Hand" (8, 11) aus. Der Prophet war sich darnach also bewußt, in jenem Moment, den er beschreibt, von einem Impuls erfaßt worden zu sein, den er nicht auf eine gewöhnlich wirkende Kraft zurückzuführen vermochte. Er sah die Quelle der von ihm empfundenen außergewöhnlichen Einwirkung daher außerhalb des gewöhnlich wirksamen Umfangs von Weltkräften, und dürfen wir seinem Urteil widersprechen? Darf man dies trotz der bewundernswürdigen Geistesschärfe seiner Darlegungen? Darf man es trotz der lauteren Klarheit seiner sittlichen Urteile, die ihn doch zur nüchternsten Selbstprüfung anspornen mußte, und trotz des Scharfsinns seiner politischen Stellungnahme (30, 1 ff.)? Darf man es trotz seines — für einen Nicht-Propheten — reinweg unbegreiflichen Anerbietens, dem Ahas ein Garantiezeichen aus der überirdischen oder unterirdischen Sphäre zu geben (7, 11)? Darf man es, trotzdem er es gewagt hat, sich einer andern Klasse von „Propheten" entgegenzustellen? Darf man es trotz seines Ringens mit der natürlicherweise auch in ihm lodernden Sympathie für seines Volkes Wohlergehen?

Wirft man dies alles in die Wagschale, so muß es als unmöglich bezeichnet werden, die Berechtigung von Jesajas Anspruch zu bestreiten. Will man aber etwa gar die Möglichkeit, daß Männer wie Jesaja in einer speziellen Berührung mit einer für gewöhnlich unerkennbaren Weltseite gestanden haben, in Abrede stellen? Nun das hieße eben, infolge einer vorgefaßten Meinung die Möglichkeit einer dem gewöhnlichen Auge unerschaubaren Sphäre leugnen wollen. Aber da mag man doch an das denken, was Shakespeare seinen Hamlet sagen läßt: „Es gibt mehr Dinge zwischen Himmel und Erde, Horatio, als eure Schulweisheit sich träumen läßt." Auch A. Harnack

sagt in seinem Buche über „Das Wesen des Christentums“ (1900) bei Besprechung des Wunders: „Der Naturzusammenhang ist unverbrüchlich, aber die Kräfte, die in ihm tätig sind und mit den andern Kräften in Wechselwirkung stehen, kennen wir längst noch nicht alle,“ und der erste Vertreter der Physik an der Universität Bonn, Heinrich Kayser, bemerkt in seiner Abhandlung über die Elektronentheorie (1903, S. 31 f.): „Nicht der Lichtäther ist unterlegen und beseitigt worden, er ist Sieger im Kampfe geblieben. Statt seiner ist das, was allein dauernd auf Erden und im Weltraum schien, der feste Punkt, von dem aus man das Übrige beherrschen zu können meinte, die Materie, ins Wanken gekommen, und man ist auf dem Wege, ihr die gesonderte Existenzberechtigung zu bestreiten.“ Kann es denn nun aber nicht ein Etwas geben, das den Äther noch an Feinheit überragt und die ganz unzusammengesetzte Realität im Universum ist? Wer also darf es leugnen, daß der göttliche Geist auch ein Faktor in der Gesamtheit der Weltkräfte ist, die der vorsichtige Naturforscher noch keineswegs alle zu kennen meint? Nein, tue es, wer immer will, ich wage es nicht zu widersprechen, wenn Jesaja (31, 3) und Jesus (Joh. 4, 24) sagen: „Gott ist Geist.“

Kann aber demnach Jesajas oben zitiertes Bekenntnis, daß er gleichsam die Wellenschwingungen des göttlichen Geistes gespürt habe, nicht als unmöglich erwiesen werden, dann ist damit auch der oberste Quellpunkt seiner besonderen Befähigung aufgedeckt. Oder kann die Berührung mit diesem Geisteswehen, das auch Jeremia (23, 23) und der Psalmist (104, 29) in ergreifender Weise als den innersten Lebensherd der Weltbewegung schildern, nicht die Seelenkräfte des Propheten in außerordentlicher Weise angeregt und seinen Geistesblick in einer das gewöhnliche Niveau wahrhaft überragenden Weise geschärft haben? Dies kann psychologisch wohl verstanden werden. Denn schon ein außergewöhnlicher Eindruck aus der irdischen Sphäre weckt unser Gedächtnis und schärft unsere Sinne. Wie taucht

in solchen Momenten doch so manche Szene der Erinnerung, die im gewöhnlichen Lebensgange unter die Schwelle des Bewußtseins gesunken war, wieder über den Horizont empor! Liegt sie nicht wie vom Abendsonnenstrahl beleuchtet oftmals in ihrer ganzen — oft tröstlichen und oft schreckhaften — Wirklichkeit vor uns? Folglich ist es nicht einmal ganz unbegreiflich, wie ein Mensch durch einen Impuls aus der überirdischen Region ein Organ für außergewöhnliche Erkenntnis bekommen konnte.

Diese Möglichkeit ernsthaft ins Auge zu fassen, ist aber deshalb geboten, weil es in den Reden der alttestamentlichen Propheten und speziell auch im Buche Jesajas Beispiele von wirklicher Vorauserkenntnis der Zukunft gibt. Einer der deutlichsten Fälle ist folgender. Jesaja kündigte nicht nur die assyrische Belagerung Jerusalems ein Jahr vorher an, sondern sagte auch voraus, daß diese Belagerung durch eine plötzliche und unerwartete Katastrophe beendet werden solle, die den zum Schlag erhobenen Arm des Angreifers zerschmettern werde. Freilich den Bewohnern der Residenzstadt erschien der politische Horizont so ganz anders, daß sie in den Worten des Redners keinen Sinn finden konnten (29, 9). Aber die Weisheit der Weisen des Volkes (V. 14) wurde von der Weisheit des von Jesaja verteidigten Gottes übertroffen (31, 2), und wie er es ankündigte, daß die assyrische Heeresmacht durch einen „Nicht-Mann" (V. 8), also durch eine übermenschliche Schickung, vernichtet werden solle, so hat es sich ereignet (37, 36). Übrigens ist die Überzeugung, daß in der prophetischen Literatur des Alten Testaments Fälle von wirklichem Vorauswissen vorliegen, auch z. B. von folgenden neueren Gelehrten ausgesprochen worden: Dillmann, Die Propheten nach ihrer politischen Wirksamkeit (S. 14); Bleek, Einleitung ins Alte Testament, S. 435; S. R. Driver, Sermons on the Old Testament (1892), p. 110; R. Kittel, Prophetie und Weissagung (1899), S. 17 f.; v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte (1899), S. 264 f. und Oettli, Die Propheten als Organe der Offenbarung Gottes (1904) sagt: „Wer sich in

die Propheten versenkt, der muß das Sonnenlicht der göttlichen Offenbarung und Liebe in ihnen erkennen. Wer hier von religiöser Genialität redet, der setzt nur ein Rätsel statt eines andern." Vgl. auch in Oettlis „Geschichte Israels bis auf Alexander den Großen" (1905), S. 13 und 377, Anm.: „Die Meinung Neuerer, die verheißenden Abschnitte bei Amos (zunächst 9, 8—15) und Hosea seien Zutaten vom spätjüdischen Standpunkt aus, verkennt die Tiefe und Weite des prophetischen Blicks und das Herz der Prophetie" usw.

Was aber endlich war die Aufgabe, die der Gottesherold Jesaja in der Geschichte seines Volkes zu leisten hatte?

Diese Aufgabe bestand nicht darin, die wahre Religion Israels erst zu begründen. Nein die Grundlagen der Beziehung Israels zum Ewigen waren längst vor Jesaja, wie auch vor Amos, Elia und Samuel eingesenkt. Gerade ein Abschnitt in Jesajas Buch ist es ja — obgleich dies noch nicht beachtet worden ist —, wodurch diese neuerdings viel umstrittene Tatsache in das hellste Licht gestellt wird. Denn es ist ja vor Jesajas Tagen geschehen, daß Gott Israel wie einen Weinberg auf einer fruchtbaren Anhöhe gepflanzt hat (5, 1). Wie deutlich weisen diese Worte auf eine Periode zurück, wo das in Ägypten geknechtete Volk durch einen besonderen Akt des Erbarmens (Hos. 11, 1) auf dem wohlbewässerten Hügelland von Kanaan (5. Mos. 8, 7) als eine Pflanzschule der wahren Religion und Sittlichkeit angesiedelt wurde! In Jesajas Zeit wurde dieser Weinberg nicht angepflanzt, sondern eilte er leider schon seiner Vernichtung entgegen. Denn sein Besitzer hatte auf Trauben gehofft, aber erntete nur Herlinge (d. h. Herblinge), oder wie der Redner auch ohne Bild hinzufügte: er wartete auf Gerechtigkeit und siehe da, er fand vielmehr Schlechtigkeit (5, 2. 7).

Daher war es die betrübende Pflicht Jesajas, wie die vieler früheren Gottesherolde, die saueren Trauben zu beschreiben, die

der Weinberg Israel seinem Besitzer getragen hatte. Und ist jemand ein nachdrücklicherer Lehrer der Sittlichkeit gewesen, als Jesaja? Kann irgendwo eine wuchtigere Anklage gefunden werden, als die in seinen Worten „Ein Rind kennt seinen Besitzer und ein Esel die Krippe seines Herrn: Israel hat — ihn — nicht erkannt ꝛc." (1, 3) liegt? Kann der Gottesbilderkult (2, 20; 8, 19), die volksaussaugende Habsucht (3, 5; 5, 8), die Rechtsvergewaltigung (1, 17; 3, 14 f.; 10, 1 f.), kann die Genußsucht und Schlemmerei (3, 16 ff.; 22, 13a; 28, 7 f.) mit größerer Schärfe gegeißelt werden, als wir es im Buch Jesajas lesen? Besitzt der Donner der Weherufe, der in 5, 8—24 gegen die gewissenlosen Verwalter des göttlichen Weinbergs daherrollt, einen anderen wirklichen Widerhall, als in Jesu Worten (Matth. 23, 13—29)?

Ja, Jesaja hatte sogar das Ende eines Stadiums in der geschichtlichen Erziehung Israels anzukündigen. Denn freilich hatte sich die Heiligkeit Gottes, d. h. seine Erhabenheit über alles Profane und insbesondere über das Unmoralische, schon längst den führenden Geistern Israels enthüllt. Aber die Weltgeschichte ist, vom höchsten Gesichtspunkte aus betrachtet, gleichsam ein Ringkampf zwischen Gottes Heiligkeit und seiner Barmherzigkeit, d. h. zwischen dem Prinzip, daß die Gerechtigkeit das Grundgesetz des Menschenschicksals sei, und zwischen dem Ideal, daß der seine Freiheit mißbrauchende Mensch mit aller Schonung, die nur immer ohne Verletzung des Gerechtigkeitsprinzips möglich ist, zu einer immer höheren Stufe seiner Vervollkommnung — und das heißt zugleich seiner Gottgefälligkeit — emporgehoben werde. Daher bedurfte es auch in Israels Geschichte einer traurigen Reihe von Abfall und Rückfall, ehe die göttliche Heiligkeit dazu geführt wurde, der Nachsicht keine Konzessionen mehr machen zu können. *Die Langmutsperioden der göttlichen Geschichtslenkung sind aber nicht endlos*, und gerade in Jesajas Zeit war das Ende einer solchen Periode herangerückt. Im Todesjahre des Königs Ussia

war es, da hörte Jesaja aus höheren Sphären den Ruf „Heilig, heilig, heilig ist Jahve, die Fülle der ganzen Erde ist der Reflex seiner Herrlichkeit" (6, 3). Der Moment, wo das sogenannte Zehnstämmereich für seine vielfache religiös-moralische Verirrung die Reaktion der göttlichen Gerechtigkeit zu erfahren hatte, war herangerückt, und auch dem Königreich Juda nur noch eine letzte Gelegenheit zur Besinnung auf seine Ideale übriggelassen (6, 9 ff.).

Aber neben dieser drohenden oder sogar niederreißenden Wirksamkeit durfte Jesaja auch eine aufbauende und tröstende Tätigkeit entfalten.

Er hatte nämlich zunächst weiter auch die Aufgabe zu lösen, daß er in deutlichen Worten auf den geistigen Charakter des wahren Gottesreiches hinwies. Denn in der Periode, wo die großen Weltmächte in Vorderasien sich ausbildeten, war die Zeit gekommen, das Volk des Ewigen vor Allianzen mit diesen Weltmächten zu warnen, vom Rivalisieren mit ihnen zurückzuhalten und kräftig an seine religiös-sittliche Mission zu erinnern. Deshalb beklagte sich Jesaja bitter darüber, daß bei der Frage eines Bündnisses mit Ägypten der Geist des Ewigen, d. h. der Prophet als das Organ dieses Geistes, nicht befragt worden sei (30, 1 f.). Ebendeshalb zeichnete er den Bürgern des Gottesreiches das hohe Ideal vor: „Im Ruhehalten und Vertrauen soll eure Heldenhaftigkeit bestehen" (30, 15). In Ansammlung von kriegerischen Hilfsmitteln, wie z. B. auch Kriegsrossen (V. 16), soll aber Israel nicht mit den Weltmächten wetteifern. Wie leuchtet endlich auch aus Jesajas Buch einem sonnengeborenen Friedensbogen gleich jene Kunde: Dann, wenn die Religion des Ewigen die Hegemonie über alle Kulte erlangt haben wird, werden die Völker ihre Schwerter zu Werkzeugen friedlicher Kulturarbeit umwandeln (2, 2—4)!

Dies grenzt schon an den letzten Teil der Aufgabe, die Jesaja zu erfüllen hatte. Es war ihm auch vergönnt, neue

Lichtstrahlen auf den Weg fallen zu lassen, auf dem die Gottheit ihren Plan, die Menschheit zur Harmonie mit sich und zur eigenen Beseligung zu führen, verwirklichen wolle. Zwei Punkte waren es aber hauptsächlich, die er auf dieser Linie in helleres Licht zu setzen hatte.

Denn erstlich wurde in seiner Zeit das Auge der Prophetie immer weiter für die Erkenntnis der übermenschlichen Befähigung des zukünftigen Erretters geöffnet. Das Kind „Immanuel, Gott mit uns", dessen Geburt 7, 14 in so geheimnisvoller Weise — nur mit Erwähnung seiner Mutter — angekündigt wird, ist ja nicht nur in den Worten „dein Land, o Immanuel" (8, 8b) als der Beherrscher des heiligen Landes bezeichnet, sondern er wird auch weiterhin mit allen Attributen eines idealen Fürsten ausgestattet (9, 6; 11, 2). Zu gleicher Zeit wurde sodann der Blick der Prophetie aber auch auf die Dulderrolle des vollkommenen Davididen immer schärfer hingelenkt. Denn freilich war schon aus den Worten des Amos „An jenem Tage werde ich die — jetzt — fallende Hütte (!) Davids — wieder — aufrichten" (Amos 9, 11) herauszuhören, daß die Ankunft des vollkommenen Davididen eine Erniedrigung des Hauses Davids voraussetze, und ein Echo dieser Kunde konnte darin gefunden werden, daß Bethlehem anstatt Jerusalem von der Prophetie als Geburtsstätte des Königs der Zukunft bezeichnet wurde (Micha 5, 1). Indes mit welcher Deutlichkeit vermochte Jesaja die in mehrfachem Sinne wurzelhaften Verhältnisse der Familie Davids zu weissagen, aus denen der König der Heilszeit hervorgehen sollte! Denn nicht aus dem Wipfel des Baumes, durch dessen Bild die Familie Isai in Jes. 11, 1 veranschaulicht ist, und auch nicht aus seinen Zweigen, sondern aus seinem Stumpf, ja aus seinen Wurzeln soll der vollkommene Davidide hervorsprossen. Ein wie schönes Echo davon erklingt in den späteren Worten „Er wächst vor ihm auf wie ein Wurzelsprößling aus dürrem Erdreich" (53, 2)! Ja, es erklingt noch ein hinreichend deutlicher Hinweis auf das Leiden des „Gott mit uns",

indem gesagt wird (7, 15. 22): „Dickmilch und Honig — diese Produkte eines verwüsteten Landes — wird er essen", und abermals erhält dies einen verdeutlichenden Nachhall in den ergreifenden Worten eines Jesajaners „Fürwahr er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen" (53, 4).

Wahrlich es ist schwer, das Auge von der Geistesgestalt Jesajas abzuwenden, aber werfen wir nur noch einen einzigen zusammenfassenden Blick auf die wesentlichen Charakterzüge seiner Mission, so finden wir diese: das Wesen des künftigen Gottesreiches und die Natur seines einstigen Beherrschers ist keinem andern Propheten so klar enthüllt worden, wie Jesaja. Kein Wunder daher, daß das Licht, das aus seinen Gottesvergewisserungen über die höchsten Ziele der Menschenbestimmung sich ausbreitete, durch die Jahrhunderte hindurch bis zum Anbruch des neuen Zeitalters der Gottesreichsgeschichte leuchtete (Sirach 48, 25), und daß z. B. Hieronymus (in seiner Epistola ad Paulinum) sagte: „Nicht eine Prophetie scheint mir Jesaja zusammengewoben zu haben, sondern ein Evangelium."

Ja, die kulturgeschichtliche Höhenlage der führenden Geister Israels, zu denen Jesaja gehörte, wird bei aller Kritik eine überragend hohe bleiben; sie bemißt sich, wenn alles Wichtigste in einem raschen Rück- und Vorblick überschaut werden darf, nach folgenden Momenten: 1. die Klarheit und positiv-negative Bestimmtheit ihres Berufsbewußtseins; 2. ihre sonnenreine Interesselosigkeit und ihr felsenfestes Märtyrertum; 3. ihre religions- und sittengeschichtliche Leistung, daß sie eine religiös-ethische Kulturstufe vermittelten, deren eigenartige Höhe sich auch in den neuesten Verhandlungen der Wissenschaft immer wieder zur Anerkennung hindurchrang; endlich 4. die Wechselbeziehung ihrer geschichtlichen Existenz mit dem Auftreten Jesu, der doch wieder seinerseits keineswegs mechanisch der Zukunftsperspektive der Propheten entsprach, sondern sie in schöpferischer Weise zu einem krönenden Abschluß brachte. Ragten die Herolde der altisraelitischen Religion schon durch das zweiterwähnte

Moment über Mohammed hinaus, so überflügelten sie durch das dritte und vierte Moment auch Geister wie Hammurabi, Zarathustra, Buddha, Swedenborg, Sokrates, Plato, Goethe.

Lag dem Gelehrten, der in der Erforschung des althebräischen Schrifttums das Zentrum seiner Lebensaufgabe besitzt, die Wahl von Jesaja als eines klassischen Vertreters unserer Religion besonders nahe, so liegt dem deutschen evangelischen Christen Person und Werk des Reformators Luther doch auch nicht zu fern, als daß er es nicht wagen dürfte, auf Grund der geschichtlichen Forschungen ein Bild von seiner Persönlichkeit sowie den Grundlagen und Kernpunkten seiner Stellung zu unserer Religion zu entwerfen. Auf Luther ist die Wahl unter den klassischen Vertretern unserer Religion aber um so leichter gefallen, als er gerade in der neuesten Zeit nicht nur von seinen Feinden wieder besonders heftig geschmäht, sondern auch von einem Teil seiner Freunde teilweise in eine falsche Beleuchtung gerückt worden ist. Um ihn nun aber als einen klassischen Zeugen unserer Religion zu charakterisieren, soll kaum auf die Größe des Gegners, gegen den er protestiert, mehr aber auf die von ihm betätigten Kräfte und speziell auf die von ihm vertretene positive Christentumsauffassung hingewiesen werden.

Um die Riesenhaftigkeit des Unternehmens, an das er sich gewagt hat, aber doch wenigstens mit einigen Worten zu streifen, sei nur an die Eigenart der Macht erinnert, mit der er gerungen, und sei nur ein Blick auf das Schlachtfeld geworfen, auf dem er gesiegt hat! Luthers Gegner war durch die Höhe seiner Stellung, durch die Dauer seiner Herrschaft, durch die Unabhängigkeit und die Geschlossenheit seiner Truppen furchtbar. Das Kampfgebiet ferner, auf dem Luther seinen Sieg erfocht, das Gebiet der Religion, erscheint in den Annalen der Menschheitsgeschichte als das an Hindernissen reichste, als ein vom Blute erfolgloser Kämpfer wahrhaft durchtränktes, weil die religiösen Überzeugungen am zähesten in den Seelen haften und daher jeder Veränderung den ernstesten Widerstand ent-

gegensetzen. Seht da den mächtigen Feind, den Luther wählen mußte, und das Kampfgebiet, auf dem er sich den Lorbeer geholt hat! Welch ein Held war er ferner auch um deswillen, weil er, mit einem solchen Gegner und in einer solchen Sache zu ringen, sich in seiner Seele ganz allein entschloß, weil er die ersten Angriffe ohne Bundesgenossen machte, und weil ihm in den ersten Zeiten kein anfeuernder Zuruf, wohl aber viele warnende und drohende Stimmen entgegenhallten! O laßt uns doch seine heroische Art im einzelnen betrachten, damit wir nicht nur klar erkennen, wie sehr dieselbe der Nacheiferung wert ist, sondern auch, wie sehr derselben von uns nachgeeifert werden kann!

So seist denn du, o edle Wahrheitsliebe, aus dem Kranze seiner Tugenden zuerst hervorgehoben! Denn du ließest unsern Helden seine fünfundneunzig Sätze mit den Worten anfangen: „Aus echter Liebe und sonderlichem Fleiße, die Wahrheit an den Tag zu bringen, will ich Doktor Martin Luther folgende Aussprüche vom Ablaß aufstellen.“ Du ließest ihn auch an den Kardinal Cajetan schreiben: „Meine Seele sucht das Licht der Wahrheit“, du legtest ihm 1518, als er Wittenberg verlassen wollte, die Worte in den Mund, wie er sich des regen Eifers freue, mit dem die deutsche Jugend nach Licht und Wahrheit forsche, und dich konnte ja auch der katholische Geschichtsschreiber Maimburg aus Luthers Tugendkranz nicht herausreißen, indem er zugestand, daß es Luther gewiß Ernst um die Wahrheit gewesen sei. Daneben flechten wir dich ein, flammenden Eifer für Denkfreiheit, der du unsern Luther zu dem Ausspruch triebst: „Es wird noch dahin kommen, daß die Päpstlichen auch der Leute Träume und Gedanken anfechten. Guter Gott, welch ein neues wunderbares Verbrechen ist es doch, Wahrheit und Erleuchtung zu suchen!“ Euch beiden sodann zum Hintergrund geben wir Luthers Vorurteilslosigkeit und seine Freimütigkeit. Du ferner bilde einen Übergang von den Vorzügen des Verstandes zu denen des Ge-

fühls, du sein erquicklicher Humor! Neben dir blühe das Veilchen der Bescheidenheit, mit der Luther 1517 an Johann Lange schrieb: „Wollte auch die Demut selbst etwas Neues anfangen, so würde sie doch von denen, welche anderer Meinung sind, als hoffärtig gescholten werden," und mit der er an Cajetan schrieb: „Ich bin nicht so stolz, daß ich mich schämen sollte, einen Irrtum einzugestehen." Leicht wird auf deinem Boden neben dir die Friedensliebe gedeihen, aus der heraus Luther gegen Miltitz 1518 äußerte: „Mir ist jeder Streit von Herzen verhaßt" und an Friedrich den Weisen 1519 schrieb: „Meine Lust ist nie im Streite gewesen". Neben diese beiden Sprößlinge der Gefühlstiefe, die Demut und die Friedfertigkeit, werde als erste Frucht vom Acker des Willens du jetzt eingeflochten, o herrliche Blume Gewissenhaftigkeit! Dein Duft melde uns, was Luther an Cajetan schrieb: „Man dringe nicht in mich, gegen mein Gewissen und gegen meine innerste Überzeugung etwas vorzunehmen" oder an seinen Kurfürsten 1519: „Ich kann es vor meinem Gewissen nicht verantworten, die Wahrheit fahren zu lassen" oder was er vor Kaiser und Reich beteuerte: „Es ist weder sicher noch geraten, etwas gegen das Gewissen zu tun!" Dann reihe du Schwesterblume dich an, die du Pflichtbewußtsein heißt! Leuchte du mit satten Farben aus dem Kranze hervor; denn du gerade hast in Luthers Seele dich mit wunderbarer Macht entfaltet, da er z. B. den Satz sprach: „Und wenn sie ein Feuer machten, das zwischen Wittenberg und Worms bis an den Himmel reichte, so will ich doch, weil ich vom Kaiser erfordert bin, erscheinen." Wen soll es überraschen, wenn auf dem Boden eines solchen Willens auch die Kraft der Selbstbeherrschung gewaltig hervorsprießt, vermöge der Luther selbst den Kampf um die Wahrheit aufgeben will, falls er des Irrtums überführt werde, und wenn endlich die Ausdauer des Tuns und des Leidens im vollen Farbenglanze erstrahlt, die Luther hauptsächlich 1520 zu einer unbegreiflich ausgedehnten Produktivität

befähigte und ihm im Frühjahr 1521 die Worte einhauchte: „Erwartet alles von mir, nur nicht, daß ich fliehe oder widerrufen werde.“

Wenn aber die Kühlheit des historischen Urteils verlangt, daß in jenen Kranz der Eigenschaften Luthers auch die gewaltige Derbheit oder die wortglauberische Peinlichkeit mit eingeflochten werde, nun so kann man die zuletzt erwähnten Eigenheiten neben ihren frei dastehenden und eifrig gepflegten Schwestern nur als am Boden dahinkriechende und verwelkende Schößlinge auftreten lassen. Denn wer will verkennen, daß diese zuletzt genannten Geistestriebe einerseits dem allgemeinen Kulturmilieu, in dem Luther atmete, entstammten, daß diese Seelenregungen andererseits ganz unwillkürlich aus den großen Kraftäußerungen mit Nahrung zogen, welche die energische Lösung der gewaltigsten Aufgaben erforderlich machte, und daß diese Schößlinge, wie z. B. die Derbheit, von Luther stets mit scharfem Jätemesser verfolgt und in ihrer Existenz bedroht wurden?

So steht das Bild von Luthers Heldenart scharf umrissen vor uns: es wogt von den Grundkräften, mit denen Gott ihn beanlagt hatte, und es ist mit den Tugenden gepanzert, die Luther selbst, den ersten Teil der Menschenpflicht erfüllend, in sich ausgebildet hat. Hei, da muß ein herrlicher Arbeitstag der Weltgeschichte anbrechen, wenn ein solcher Mann an sein Tagewerk geht!

Was Luther nun zum klassischen Vertreter unserer Religion in negativer Richtung machte, bestand, wenn man es mit zwei Sätzen sagen will, darin, daß er gegen die falschen Autoritäten der christlichen Überzeugungen und gegen die falschen Vermittlungen der vom Christen erstrebten Gottgefälligkeit sich aufbäumte. Daß er dabei mit festem Griff das dichte Netz der mittelalterlichen Papstfabeln in ihrem weitesten Umfange wie ein Spinnengewebe zerriß, daß er die Priesterautorität als aus menschlicher Initiative geborene Menschenknechtung entlarvte, daß

er dem Wahrheitsstreben aller Christen das gleiche Recht und ihrem Gerechtigkeitsstreben in jedem ehrlichen Berufe den gleichen Wert erstritt, daß er demnach allen Menschen die Bahn zur Prüfung der religiös-sittlichen Wahrheit wieder eröffnete und jede Person als schließlich in ihrem eigenen Gewissen verantwortlich selbständig machte: dies alles wird auch noch in unseren Tagen von allen Protestanten als eine ruhmwürdige Förderung der menschlichen Entwickelung mit lautem Danke anerkannt. Nicht so ganz meinen aber manche unserer Zeitgenossen mit dem Bau zufrieden sein zu sollen, den Luther an Stelle des von ihm gestürzten kirchlichen Systems emporsteigen ließ. Dieser Aufbau war aber nach Grundlage und Strebepfeilern so beschaffen.

Luthers bejahende Leistung bestand erstens darin, daß er die letzte kontrollierbare Quelle der christlichen Überzeugung wieder aufgedeckt und zum vollen Strömen gebracht hat. Oder wer wüßte nicht, welche Freude den Studenten Luther durchzuckte, als er auf der Universitätsbibliothek zu Erfurt zum ersten Male in seinem Leben eine ganze Bibel erblickte? Wer wüßte nicht, daß Luther in der entscheidenden Stunde zu Worms als den einzigen Beherrscher seines von menschlicher Weisheit ganz unabhängigen Gewissens das Wort der heiligen Schrift anerkannte? Wer wüßte nicht, daß Luther auf der Wartburg nichts besseres zu tun wußte, als in der verdeutschten Bibel seinem Volke die deutlichste Erklärerin und die tapferste Verfechterin seiner Bestrebungen in die Häuser zu senden? Wer wüßte endlich nicht auch dies, daß Luther, um das Studium des Originaltextes der Bibel zu fördern, auf den gelehrten Schulen die Sprachen gepflegt wissen wollte?[1] Dabei hat der Reformator aber den von ihm dem Apostel Paulus oft nachgesprochenen Grundsatz „Prüfet alles und das Gute behaltet!"

[1] Ein darauf bezüglicher Ausspruch Luthers lautet ja: „So lieb als uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über den Sprachen halten!" (Luthers Werke von Walch, Bd. X, S. 546).

auch in seiner Stellung zur Autorität der Bibel nicht verleugnet. Vielmehr hat er in den Vorreden zu seiner deutschen Bibel, also vor den Ohren der ganzen als mündig angesehenen Christenheit, mit erstaunlicher Kühnheit über den verschiedenen Wert der einzelnen Bücher des alten und des neuen Testaments geurteilt und nur das als Kern der Bibel gelten lassen, „was Christum treibt", d. h. was den göttlichen Heilsplan enthüllt. So hat Luther in der wieder aufgerichteten Schriftkirche auch zugleich den Grundstein zur Schriftwissenschaft gelegt und hat nur dies verhindern wollen, daß man vor lauter Kritik nicht zum Genuß des religiös-sittlichen Gehaltes der Bibel gelange und daß man aus philosophischen Gründen ihren religionsgeschichtlichen Inhalt als angeblich unmöglich abweise. Deshalb hat Luther auch den Glaubensakt des Christen als einen Seelenvorgang angesehen, der im Erkennen einer Tatsache wurzelt, sich in der Zustimmung des Gefühls entfaltet und in einem daraus im Willensgebiet geborenen Vertrauen und neuen Lebenstrieb gipfelt. Luther war völlig davon entfernt, daß er einen innermenschlichen Ausgangspunkt und ein sozusagen freisteigendes Auftauchen des christlichen Glaubensaktes angenommen, im Glauben ein eigenes Geistesprodukt des Menschen gesehen und dann doch noch von „christlichem" Glauben gesprochen hätte, wie eine Reihe moderner Theologen — nicht gerade mit übermäßiger Klarheit — von Luther behaupten will und selbst für richtig hält.[1]

[1] Die Protestation, die Luther zu seinen 95 Thesen hinzugefügt hat, enthält den Satz: „Somit bezeuge ich denn, daß ich nichts behaupten und für wahr halten will, was nicht in der heiligen Schrift begründet ist." Sodann in „Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers 1520," worauf sich A. Ritschl, W. Herrmann und andere bei den Verhandlungen über Luthers und ihren eigenen Glaubensbegriff berufen haben, sagte Luther: „Hie ist zu merken, daß zweierlei Weis geglaubt wird: zum ersten von Gott [de deo, in Bezug auf Gott] d. i. wenn ich glaube, daß wahr sei, was man von Gott sagt. Dieser Glaube ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung denn ein Glaube. [Luther hat immerhin nicht gesagt: Dieser Glaube ist kein Glaube]. Zum andern wird in Gott [in

Der aufbauende Teil von Luthers Leistung bestand zweitens aber darin, daß er in den Mittelpunkt der christlichen Lehre wieder den Grundsatz stellte, die vor Gott geltende Gerechtigkeit erlange der Mensch nur durch den aus Buße geborenen Glauben an die in Christo verkörperte Gottesgnade. Oder bedürfte es erst noch des Nachweises, daß dieser Grundsatz der Born war, aus dem in Luthers Gefühlswelt unversieglicher Trost und in seinen Willen wunderbare Spannkraft strömte? Es ist ja allgemein bekannt, daß dem in mönchischen Anstrengungen erkrankten Gemüte Luthers und seinem an menschlicher Tugendkraft verzweifelnden Willen zugleich heilender Balsam und stärkende Nahrung zu Teil geworden ist, als ein alter Klosterbruder ihm zurief: Gottes Wohlgefallen kann nur dem entgegenblicken, der Kopf und Herz mit der neutestamentlichen Überzeugung erfüllt, daß Sündenschuld und Sündenmacht allein in dem Glauben an Christi Opfertod vernichtet werden können.

Diese Überzeugung hat Luther dann in klassischer Weise mit Wort und Tat vertreten, aber möchte es doch nur auch in der Gegenwart gelingen, auch diese seine vorbildliche Leistung zur allgemeinen Anerkennung zu bringen! Möchte es gelingen, bei allen ein klares Bewußtsein von dem unaussprechlichen Werte zu erwecken, den diese Überzeugung besitzt, und die volle Beruhigung zu begründen, daß diese Überzeugung anstatt die Sittlichkeit des Menschen zu erschlaffen, derselben vielmehr die tiefste Grundlage gräbt, ihr die dauerndste Kraft verleiht, sie zur idealsten Höhe hinaufführt! Wie? wenn ich zuerst sagte, was

deum, an Gott] geglaubt d. i wenn ich nit allein glaub, daß wahr sei, was von Gott gesagt wird, sondern setze mein Trau in ihn, begeb und erwäge mich, mit ihm zu handeln [in Beziehung zu treten zu ihm], und glaub ohn allen Zweifel, er werd' mir also sein und tun, wie man von ihm sagt. Solcher Glaube, der es wagt auf Gott, es sei im Leben oder Sterben, der machet allein einen Christenmenschen." Also eine solche Anerkennung der Aussagen der Offenbarungsorgane betreffs des Heilsplanes, die mit dem vollkommensten Vertrauen geschieht, drückt einem Menschen das Gepräge eines Christen auf.

jener Satz, daß nur die Anerkennung der in Christo kundgegebenen Gottesgnade, aber nicht die Werke den Menschen zum Wohlgefallen Gottes gelangen lassen, nach Bibel und Luther bedeutet? Wie, wenn dieses sein Sinn ist? Kein Werk als von uns selbst ausgehende, in uns seine letzte Wurzel habende Leistung erwirbt uns die vor Gott geltende Gerechtigkeit, oder: nur wenn wir uns als Zweige am großen Weltbaum Gottes fühlen, als im Säftestrom des Universums stehend, und darin unser bestes Lebenselement erkennen und mit eigener Entscheidung dem darin gegebenen Impuls zu Gott hin folgen, und alle unsere guten Werke als Früchte jenes Baumes betrachten, besitzen wir Gottes Zufriedenheit. Kommt da die Sittlichkeit nicht zu ihrem höchsten Ideal, wie es nur je ein religiös-sittlicher Mensch dunkel geahnt hat?

Ja, fürwahr in jenem von Luther wieder klassisch vertretenen Satz der Bibel gewinnt das menschliche Kulturstreben erstens seinen höchsten und reinsten Ausgangspunkt, nämlich Gott, wie es nur je ein frommer Mystiker gefühlt hat. In jenem Satze erlangt das menschliche Kulturstreben zweitens seine wahre Vermittelung, nämlich in dem Zusammenwirken des göttlichen Willens und unserer Freiheit, wie es die besten Geister jemals gepriesen haben. In jenem Satze erhält das menschliche Kulturstreben endlich auch das erhabenste Ziel. Denn vollbringt der Mensch alle seine Leistungen als Dankesspenden für die ihm von Gott erwiesenen Wohltaten, so wird die Sittlichkeit des Menschen ganz selbstsuchtslos und von der Sinnlichkeit in richtiger Weise frei. Wir sind dann nicht mehr die vom eigenen Interesse Geknechteten, sondern die Herrscher über alles Vorübergehende, weil die Bundesgenossen des Geistes, des Bleibenden, des gewöhnlich unsichtbaren Welthintergrundes. Also die Menschenseele, die sich nicht aus eigener Kraft zum Göttlichen aufschwingen zu können wähnt, sondern dankbar, wie alle Wohltaten Gottes, so auch die in Christo erwiesenen anerkennt, hat die tiefste Wurzel, die stärkste Beihilfe, das weiteste Gebiet und

die reinste Verklärung ihres religiös-sittlichen Strebens. Die Familie ist nicht zu eng und das Vaterland ist nicht zu weit, der Dienst des Tagelöhners ist nicht zu niedrig und die Arbeit des Künstlers oder Gelehrten ist nicht zu hoch, als daß sich nicht die Gegenliebe darin auswirken könnte, welche die zu Gott in Christo zurückgeführte Seele durchglüht.

So ist Luther nicht bloß ein Heros der protestierenden Kraft, sondern auch ein Herold ewig bleibender Wahrheit, in beidem auch er ein klassischer Verteidiger unserer Religion. Wenn aber etwa jemand — Patriotismus und Religion nicht genug auseinander haltend — zögern sollte, ihm den Tribut der Huldigung zu zollen, weil das auf Luther zurückblickende Auge von Trauer über die Zerrissenheit unserer Nation umflort wird: so wolle er bedenken, daß Luther so wenig wie irgend ein Wiederhersteller einer Wahrheit für jeden schlimmen Nebenerfolg seines Auftretens verantwortlich gemacht werden kann, daß die in Rede stehende schlimme Nebenwirkung vielmehr durch die Entscheidung der Menschen, die sich von der alten und äußerlich glänzenden Kirchengestalt nicht trennen wollten, und durch die Gewalt von offenen Gegnern der Reformation veranlaßt worden ist. Außerdem hat gerade Luther sich ja auch um sein ganzes deutsches Volk ein großes Verdienst erworben: er hat ihm — durch seine Bibelübersetzung — die hochdeutsche Schriftsprache geschaffen und so eine Hauptvoraussetzung der neueren Kulturentwickelung Deutschlands hergestellt. Nicht gering an Zahl sind auch in der Tat die Zeugnisse, die dankbar dies anerkannt und die immer wiederholte Lektüre von Teilen der Lutherschen Bibelverdeutschung als einen Jungbrunnen für ihre eigene Darstellungsweise anerkannt haben. Außerdem ist Luther auch ein Geist gewesen, der in einzelnen Produkten bis an das Niveau der Klassiker der Form heranreicht. Man denke nur z. B. an sein gewaltiges Trutzlied

„Ein feste Burg ist unser Gott,
Ein gute Wehr und Waffen,

Er hilft uns frei aus aller Not,
Die uns jetzt hat betroffen."

oder man denke an sein Gebetslied

„Aus tiefer Not schrei ich zu dir:
Herr Gott, erhör mein Rufen!
Dein gnädig Ohr neig her zu mir
Und meiner Bitt es öffne!
Denn so du willst das sehen an,
Was Sünd und Unrecht ist getan,
Wer kann, Herr, vor dir bleiben?

Bei dir gilt nichts, denn Gnad und Gunst,
Die Sünde zu vergeben;
Es ist doch unser Tun umsonst
Auch in dem besten Leben.
Vor dir niemand sich rühmen kann;
Es muß sich fürchten jedermann
Und deiner Gnade leben.

Darum auf Gott will hoffen ich,
Auf mein Verdienst nicht bauen;
Auf ihn mein Herz soll lassen sich
Und seiner Güte trauen,
Die mir zusagt sein wertes Wort.
Das ist mein Trost und treuer Hort,
Des will ich allzeit harren.

Und ob es währt bis in die Nacht
Und wieder an den Morgen:
Doch soll mein Herz an Gottes Macht
Verzweifeln nicht noch sorgen ꝛc."

Ich weiß nicht, ich finde diese Zeilen in ihrem Ideengehalt so tiefgrabend und in ihrem Ausdruck so einfach schön, daß Luther doch gewiß mit Recht in mehr als einem Sinne ein Klassiker unserer Religion genannt werden darf.

O, wie sie doch heldenfest dastehen, ein Jesaja und ein Luther, strahlenden Auges nach oben blickend und kühn mit der Hand nach vorwärts weisend! Sie waren von ihrer religionsgeschichtlichen Mission ganz erfüllt: Gottes Enthüllung war

der unterste Untergrund ihrer Gedankenwelt, Gottes Liebe war der Grundton in jedem Freudenakkord ihres Herzens, Gottes Heilsziel war der beherrschende Magnet für die Oszillationen ihres Willens. Sie waren darum klassische Vertreter unserer Religion! Durch die Zeichnung ihrer Charakterbilder meine ich nun aber auch das, was auch für Herder die richtige Welt- und Geschichtsanschauung war (siehe oben S. 47 f.), als in der Wirklichkeit begründet und mit den erhabensten Kulturinteressen übereinstimmend erwiesen zu haben. Darum gesellt Herder sich als dritter Herold derselben Grundüberzeugungen hinzu, und möchten doch in unserer Zeit alle wieder wenigstens dazu geneigt werden, mit den Augen eines Herder, der doch wahrhaftig die Literaturstimmen des Menschengeschlechts mit feinsinnigstem Ohr geprüft hatte, den „Geist der Ebräischen Poesie" zu bewundern und in seine Worte einzustimmen:

Sing, o meine Seele, Deines
Unsichtbaren Königs Reich!
Von der Erd' hinauf gen Himmel
Werd' ihm im Triumphe gleich!
Wie die Unschuld, wie die Wahrheit
Still und ewig ist sein Reich.

Öffnet euch, ihr ew'gen Pforten,
Denn ein Sieger zeucht heran!
Wer ist er, der stille Sieger?
Blut bezeichnet seine Bahn!
Es ist Christ, der Wahrheit König,
Der ein Geistesreich gewann.

Von demselben Verfasser erschien im Verlage von Max Kielmann in Stuttgart:

als **5. Heft** der Broschüren-Serie **„Christentum und Zeitgeist"**, Hefte zu „Glauben und Wissen":

Die babylonische Gefangenschaft der Bibel

als beendet erwiesen.

5 Bogen. — Preis **Mk. 1.20.**

Die Schriften des Bonner Univ.-Prof. D. König zählen zu denen, die von großer Sachkenntnis und peinlicher Gründlichkeit Zeugnis ablegen. „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel" ist eine Antwort auf den dritten Vortrag Delitzschs, gleichzeitig jedoch auch ein näheres Eingehen auf die Ansichten anderer Forscher über die Babel-Bibelfrage. Er zeigt in einer langen Reihe von Einzelheiten die Eigenart der hebräischen Kultur. Besonderen Nachdruck legt er darauf, daß gerade auf dem zentralen Gebiete der Sittlichkeit und Religion Israel durchaus selbständig sei. Israel sei in dieser Beziehung durchaus nicht ein „Dörflein" Babels, sondern es mache mit Recht den Anspruch darauf, die erste Provinz in einem Geistesreiche zu werden, in welchem das religiöse Grundbedürfnis der Menschenseele gestillt, das nach Gottesgemeinschaft zitternde Herz beruhigt werden solle und welches schließlich den Erdkreis umspannen werde. Gerade bei diesen spezifisch alttestamentlichen und theologischen Fragen muß einem das Urteil eines alttestamentlichen Theologen maßgebender sein als das eines Assyriologen, wie Delitzsch.

(Hamburger Nachrichten.)

Verlag von Max Kielmann in Stuttgart.

Als Ergänzung zu untenstehend angezeigter Zeitschrift sind ferner erschienen:

Christentum und Zeitgeist

Hefte zu „Glauben und Wissen".

Heft I. **Das Christentum Jesu und das Christentum der Apostel.**
Von Professor D. P. Feine, Wien.
4 Bogen. Eleg. brosch. Mk. 1.20.

Heft II. **Darwinistisches Christentum.**
Von Dr. phil. E. Dennert, Godesberg.
3 Bogen. Eleg. brosch. Mk. —.90.

Heft III. **Kulturgeschichte und Naturwissenschaft.**
Von Prof. Dr. L. Weis.
7 Bogen. Eleg. brosch. Mk. 2.—.

Heft IV. **Die christliche Religion und die Naturwissenschaft.**
Von Seminardirektor Lic. Steude, Waldenburg.
3¼ Bogen. Eleg. brosch. Mk. 1.—.

Heft V. Siehe nebenstehende Anzeige.

Heft VI. **Das religiöse Leben der Hindus.**
Von Ad. Stiegelmann.
2½ Bogen. Eleg. brosch. Mk. —.75.

Seit 1. Januar 1903 erscheint:

Glauben und Wissen.

Blätter zur Verteidigung und Vertiefung des christlichen Weltbildes.

Preis vierteljährlich Mk. 1.25. — Monatlich 1 Heft.

Unsere Aufgabe? Wir wollen im Kampf um die Weltanschauung der christlichen Auffassung dienen, dabei aber dem modernen Geistesleben Rechnung tragen.

Für wen wir arbeiten? Für jeden, der in unserer unruhvollen Zeit nach Versöhnung der Gegensätze auf christlichem Boden lechzt, für jeden, der sich gegen Zweifel nach innen und außen zu wehren hat, für den reifen Mann wie für den Jüngling, für den Studierten wie Ungelehrten.

Probehefte gratis durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag.

3 0112 061615859

Verlag von Max Kielmann in Stuttgart.

Demnächst erscheint:

Bibel und Naturwissenschaft

Gedanken und Bekenntnisse eines Naturforschers

von

Dr. phil. E. Dennert.

Vierte Auflage.

Preis brosch. Mk. 4.—, eleg. geb. Mk. 5.—.

Die „Wartburg" schreibt:

Es ist hocherfreulich, daß wir einen so kundigen Naturforscher haben, der die Aufgabe der Verteidigung des Christentums mit so viel Eifer und Erfolg in Angriff nimmt. — Alle wichtigen Einzelfragen, die auf dem Grenzgebiet zwischen Naturwissenschaft und Religion sich erheben, werden **mit gründlicher naturwissenschaftlicher Kenntnis** behandelt. Nicht ein Beweis des Christentums mit Hilfe der Naturwissenschaften will das Büchlein sein, sondern es will den Nachweis liefern, daß Bibel und Naturwissenschaft nicht notwendige Gegensätze sind. **Wir empfehlen das Buch als eine vorzügliche, sachkundige Stoffsammlung zur Verteidigung des Christentums gegenüber jenem seichten Materialismus,** der sich mit Vorliebe auf die Ergebnisse der Naturwissenschaften beruft.

Christus und die Naturwissenschaft

von

Dr. phil. E. Dennert.

1.—5. Tausend.

Preis für das elegant kart. mit Goldschnitt versehene Buch **nur Mk. 1.—.**

Senior **D. Behrmann** in Hamburg schreibt darüber: **Das Buch habe ich mit wirklichem Genuß gelesen und mit vollkommener Zustimmung.** Solche Bücher sind gegenüber dem Geschwätz, das Christentum und Christus selbst verhalte sich der Natur und ihrer Erkenntnis gegenüber feindselig, eine Notwendigkeit für alle, die bereit werden wollen zur Verantwortung ihrer christlichen Weltanschauung. **Das Buch leistet mehr als** sein Titel verspricht. Es beleuchtet auch, warum die Naturwissenschaft während des Mittelalters eine lange Periode der Unfruchtbarkeit durchgemacht hat, ebensowohl bei nicht christlichen wie bei christlichen Völkern; daß dies also nicht dem Christentum zur Last zu legen ist. — **Kurz das Büchlein ist vortrefflich.**

Vom Sterbelager des Darwinismus.

Ein Bericht von Dr. E. Dennert in Godesberg.

Zweite Auflage. — 4.—6. Tausend. — Preis elegant broschiert Mk. 2.—.

Eine treffliche Sammlung von Vorträgen, deren jeder an dem Zeugnis einer oder mehrerer Gelehrten zeigt, wie die Lehren des Darwinismus von der jetzigen Forschung teils verlassen, teils modifiziert, teils wenigstens gewichtig bestritten werden. Sein Resultat lautet: Der Darwinismus wird heute auf der ganzen Linie zurückgedrängt, die Deszendenzlehre dagegen von fast allen Naturforschern als eine berechtigte Theorie anerkannt. Ich empfehle das zur Orientierung vorzügliche Büchlein aufs wärmste.

„Akadem. Blätter."

Nicht nur der Naturforscher, sondern jeder gebildete Laie wird durch die treffliche Arbeit zu ernstem Denken angeregt werden, das von dem leeren, dem Zufall unterstellten Materialismus zu einer gediegenen, christlichen Weltanschauung führen muß, die allein den innern Menschen befriedigt.

„Reichsbote."